



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2004

David und Saul im Widerstreit - Diachronie und Synchronie im Wettstreit: Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches

Edited by: Dietrich, Walter

Abstract: Die Erzählungen des ersten Samuelbuches über Saul und David gehören zu den schönsten der Bibel. Zu ihrer Interpretation gibt es heute zwei hauptsächliche Vorgehensweisen: die "synchrone", die den vorliegenden Bibeltext literaturästhetisch zu erfassen sucht, und die "diachrone", die literaturhistorisch nach seiner Entstehung fragt. Die beiden Ansätze, das beweist dieser Band, schließen einander nicht aus, sondern ergänzen und befruchten sich gegenseitig. Die in dem Buch vereinten Studien gliedern sich in fünf Kapitel: I. Methodische Entwürfe; II. Methodische Etüden; III. Davids Anfänge bei Saul (1Sam 17–19); IV. Die Konfrontation zwischen David und Saul (1Sam 24–26); V. David als Erbe Sauls (1Sam 28 – 2Sam 1). In der grundsätzlichen methodischen Reflexion wie in den konkreten exemplarischen Textanalysen spiegelt sich der gegenwärtige Stand der Diskussion um das Verständnis und die Auslegung biblischer Erzähltexte. Die siebzehn Autorinnen und Autoren des Bandes sind in der Samuel-Exegese wohl ausgewiesene Fachleute, sieben von ihnen aktuelle Kommentatoren der Samuelbücher. Sie stammen aus Australien, Deutschland, Finnland, Grossbritannien, Israel, Kanada, den Niederlanden, Rumänien und der Schweiz. So unterschiedlich die von ihnen vertretenen Forschungstraditionen und -richtungen sind, zeigt sich zwischen ihnen doch ein erstaunlich hohes Mass an Kommunikationsfähigkeit und Konvergenz.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-150821>

Edited Scientific Work

Published Version

Originally published at:

David und Saul im Widerstreit - Diachronie und Synchronie im Wettstreit: Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches. Edited by: Dietrich, Walter (2004). Fribourg, Switzerland / Göttingen, Germany: Academic Press / Vandenhoeck Ruprecht.

Dietrich (Hrsg.) David und Saul im Widerstreit –
Diachronie und Synchronie im Wettstreit

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Departements für Biblische Studien
der Universität Freiburg Schweiz,
des Ägyptologischen Seminars der Universität Basel,
des Instituts für Vorderasiatische Archäologie
und Altorientalische Sprachen der Universität Bern
und der Schweizerischen Gesellschaft
für Orientalische Altertumswissenschaft

herausgegeben von
Susanne Bickel, Othmar Keel und Christoph Uehlinger

Der Herausgeber

Walter Dietrich, Jahrgang 1944, studierte evangelische Theologie in Münster und Göttingen, promovierte mit einer Arbeit über das deuteronomistische Geschichtswerk und habilitierte sich mit einer über den Propheten Jesaja. Er wirkte als Privatdozent in Göttingen und als Professor in Oldenburg und seit 1986 in Bern/Schweiz. Seine Publikationen befassen sich schwerpunktmässig mit den geschichtlichen und prophetischen Büchern sowie mit theologischen, ethischen und sozialgeschichtlichen Themen des Alten Testaments.

Walter Dietrich (Hrsg.)

David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit

Beiträge zur Auslegung
des ersten Samuelbuches

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Veröffentlicht mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Die Inhalt-Seiten wurden vom Herausgeber
als PDF-Daten zur Verfügung gestellt.

© 2004 by Academic Press Fribourg / Paulusverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz
ISBN 3-7278-1482-9 (Academic Press Fribourg)
ISBN 3-525-53064-1 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement für
Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz

Inhalt

Vorwort	7
Synchronie und Diachronie in der Exegese der Samuelbücher – Einführung <i>Walter Dietrich</i>	9
Methodische Entwürfe	15
Von Sinn und Nutzen der Kategorie „Synchronie“ in der Exegese <i>Erhard Blum</i>	16
Beyond Synchrony and Diachrony. Hyperchrony, an Archaic Framework for Cultural Criticism <i>Lyle Eslinger</i>	31
Zum Verhältnis von Synchronie und Diachronie in der Samuelexegese <i>Thomas Naumann</i>	51
Synchrony and the Storyteller <i>Antony F. Campbell</i>	66
David and the Philistines. With Methodological Reflections <i>David Jobling</i>	74
Methodische Etüden	87
The Place and Function of ISam 7,2-17 in the Corpus of ISam 1–7 . . . <i>Erik Eynikel</i>	88
Mögliche Retuschen am Davidbild in der masoretischen Fassung der Samuelbücher <i>Jürg Hutzli</i>	102
Davids Anfänge bei Saul (ISam 17–19)	117
The Story of David and Goliath: A Test Case for Synchrony <i>plus</i> Diachrony <i>A. Graeme Auld</i>	118
Unbeabsichtigte Bedeutungen in den Daviderzählungen. Am Beispiel von ISam 17,55-58 <i>Johannes Klein</i>	129
ISam 18–19 und die Davidshausgeschichte <i>Ina Willi-Plein</i>	138

Die Komplexität von ISam 18 und 19. Ein geschichtstheoretischer und ein literaturwissenschaftlicher Blick in die Werkstatt des Geschichte(n)-Machens im Alten Israel	172
<i>Stefan Ark Nitsche</i>	
David und Merab – eine historische oder eine literarische Beziehung? .	196
<i>Peter Mommer</i>	
Saul unter den „Ekstatikern“ (ISam 19,18-24)	205
<i>Bernhard Lehnart</i>	
Die Konfrontation zwischen David und Saul (ISam 24 und 26) . .	225
Diachrony and Synchrony: ISam 24 and 26	226
<i>Antony F. Campbell</i>	
Die zweifache Verschonung Sauls (ISam 24 und 26). Zur „diachronen Synchronisierung“ zweier Erzählungen	232
<i>Walter Dietrich</i>	
David als Erbe Sauls (ISam 28 – IISam 1)	255
Geographie im Dienst der Literatur in ISam 28,4	256
<i>Timo Veijola</i>	
The Death of King Saul: Suicide or Murder? Diachronic and Synchronic Interpretations of ISam 31 – IISam 1	272
<i>Shimon Bar-Efrat</i>	
Wo nur ist Sauls Kopf geblieben? Überlegungen zu ISam 31	280
<i>Regine Hunziker-Rodewald</i>	
Synchronie und Diachronie in der Exegese der Samuelbücher – Rückblick und Ausblick	301
Vorstellung der Autorinnen und Autoren	305
Register	307
Bibelstellen	307
Namen, Orte, Sachen	310

Abkürzungen generell nach Schwertner, S.M., Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin u.a. ²1992.

Vorwort

Der vorliegende Band ist Frucht eines Symposiums, das im September 2003 an der Universität Bern stattgefunden hat. An ihm nahmen siebzehn jüngere und ältere, allseits bekannte wie noch nicht so bekannte Exegetinnen und Exegeten aus neun verschiedenen Ländern teil, allesamt mit einem Forschungsschwerpunkt bei den Samuelbüchern, sieben von ihnen aktuelle Samuel-Kommentatoren. So unterschiedlich die von ihnen vertretenen Forschungstraditionen und -richtungen waren und sind, als so eindrücklich erwiesen sich ihr Verständigungswille und Verständigungsvermögen im Blick auf das gemeinsame Anliegen: die Erzählungen der Samuelbücher möglichst angemessen zu verstehen.

Die eingeladenen Forscherinnen und Forscher waren gebeten, sich auf zwei, gleichsam elliptisch gelagerte Schwerpunkte zu konzentrieren. Auf der einen Seite ging es um *Methodenfragen*, insbesondere um die Klärung des Verhältnisses zwischen „synchroner“ und „diachroner“ Exegese, zwei Ansätzen, die sich in letzter Zeit bekanntlich stark gegeneinander profiliert haben: der eine mit literaturwissenschaftlichen Mitteln am vorliegenden biblischen Endtext arbeitend, der andere literaturgeschichtlich nach dessen Zustandekommen fragend. Auf der anderen Seite sollte das *erste Samuelbuch* im Zentrum stehen, insbesondere drei sachlich und methodisch besonders aufschlussreiche Abschnitte aus der Saul-David-Überlieferung: ISam 17–19 („Davids Anfänge bei Saul“), ISam 24–26 („Die Konfrontation zwischen David und Saul“) und ISam 28 – IISam 1 („David als Erbe Sauls“). Die Verknüpfung beider Schwerpunkte hat zur Folge, dass das vorliegende Buch zweierlei bietet: einen facettenreichen, innovativen Beitrag zur *Erforschung der Samuelbücher* und einen intensiven Beitrag zur aktuellen Diskussion um die *biblische Erzählforschung*.

Viele haben zu diesem Ergebnis beigetragen: in erster Linie die beteiligten Kolleginnen und Kollegen, die in ihrem hohen persönlichen und wissenschaft-

lichen Engagement keine Sprach- und Kulturgrenzen zwischen sich aufkommen ließen; Ausdruck dessen ist noch die bewusste Zweisprachigkeit dieses Bandes. Mein studentischer Mitarbeiter Roman Häfliger hat die Gäste während des Symposiums still und effizient betreut und danach ihre Beiträge gesammelt, formatiert und die Register geschrieben; Alison Sauer unterstützte ihn bei der Bearbeitung der englischen Beiträge. Der Berner „Max und Elsa Beer-Brawand Fonds“ sowie der „Schweizerische Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung“ stellten den finanziellen Rahmen für die Tagung bereit, letzterer gewährte überdies einen namhaften Zuschuss an die Druckkosten dieses Buches. Professor Othmar Keel stimmte dessen Aufnahme in die Reihe „Orbis Biblicus et Orientalis“ zu, und der Verlag „Academic Press Fribourg“ betreute die Publikation in bewährter Weise.

Ihnen allen sei hier herzlich gedankt.

Bern, im Frühsommer 2004

Walter Dietrich

Synchronie und Diachronie in der Exegese der Samuelbücher – eine Einführung

Walter Dietrich

Der Bibeltext bleibt – die Zugänge zu ihm aber ändern sich.

Noch vor 50 Jahren war in der Bibelwissenschaft die Vorherrschaft der historisch-kritischen Exegese so gut wie unangefochten. Sie hatte sich, nach Anfängen in der Zeit von Renaissance und Humanismus, im Zeichen der Aufklärung und in betonter Wendung gegen eine bis dahin kirchlich-dogmatisch dominierte Bibelauslegung alsbald so vollkommen durchgesetzt, dass sich ihr, wer wissenschaftlich ernst genommen werden wollte, kaum verweigern konnte. Ihre Vorzüge lagen auf der Hand: Sie trug der Tatsache Rechnung, dass die Bibel kein neuzeitliches, sondern ein antikes Buch ist, verfasst in fremden Sprachen, in ihrem Text über Jahrhunderte, wenn nicht Jahrtausende in der prinzipiell anfälligen Form steten Abschreibens überliefert, in andere Sprachen mehr oder minder angemessen übersetzt, jeder Epoche im Prinzip wieder aufs Neue zu adaptieren.

Im Licht historischer Kritik gelesen, erwies sich das heilige Buch der Christenheit gegenüber frommen Wünschen und kirchlichen Ansprüchen als viel sperriger, als es interessierten Kreisen lieb sein konnte. Je nach Standpunkt und Absicht erklärte man die Bibel für wenig tauglich zur Lösung neuzeitlicher Probleme oder für jedem neuzeitlichen Kirchentum weit überlegen, weil ursprungsnah. Mit Eifer ging man daran, die ‚Echtheit‘ der einzelnen Schriften zu erweisen oder zu widerlegen, die vermeintlichen oder wirklichen Autoren der einzelnen Schriften in ihrer Zeit zu situieren, ihre Intention möglichst präzise zu erfassen und der Gegenwart als befremdlich oder verbindlich, je nachdem, zu präsentieren.

Nach und nach verfeinerte sich das methodische Instrumentarium, mit dessen Hilfe man immer komplexer werdende Fragen zu klären hoffte. Waren an der Entstehung eines Textes etwa mehrere Hände beteiligt – in welcher Reihenfolge und mit welchen Intentionen? Gab es zu den Texten mündliche Vorstufen, und wirkten bei ihrer Entfaltung Gattungsmuster prägend mit? Wie war die Abfolge der Überlieferungs- und Wachstumsstufen bis hin zur kanonischen Endgestalt vorzustellen, und welchen Veränderungen waren die Texte noch danach unterworfen?

Zweifellos ist es eine interessante und unabweisbare Aufgabe von Exegese, den Überlieferungsweg biblischer Texte „durch die Zeiten“, d.h. „diachron“, zu verfolgen (vgl. etwa die Beiträge von *Willi-Plein*, *Veijola*, *Lehnart*, *Dietrich* in diesem Band). Freilich, leicht zu bewältigen ist sie nicht. Nur selten gewinnen auf diesem Feld erzielte Ergebnisse breite, niemals ausnahmslose Anerkennung. Allzu oft werden verschiedene, einander widersprechende Lösungen vorgeschlagen. Die Hypothesenfreudigkeit historisch-kritisch ausgerichteter Bibelexegese ist fast sprichwörtlich, bei Studierenden gefürchtet, von Laien, wenn überhaupt, mit Kopfschütteln zur Kenntnis genommen, für Methodenskeptiker oder -gegner ein Anlass zu tiefem Misstrauen oder bissigem Spott. Ein Grund, die Frage nach der Textdiachronie fallen zu lassen, ist das nicht. Den meisten Bahn brechenden wissenschaftlichen Erkenntnissen sind ausgedehnte Suchphasen vorangegangen; „trial and error“ ist in der Forschung ein anerkanntes Prinzip.

Die Vielfalt diachroner Forschungsergebnisse rührt nicht zuletzt daher, dass sie kaum je eindeutig zu verifizieren oder zu falsifizieren sind; rekonstruierte Textvorstufen müssen naturgemäß hypothetisch bleiben. Zu Minderwertigkeitsgefühlen besteht indes kein Anlass. Auch die Naturwissenschaft hat, spätestens seit Albert Einstein, den Dünkel fragloser, weil überprüfbarer Sicherheit ihrer Behauptungen in gewissen, empfindlichen Bereichen aufgeben müssen. Und selbst eine mit Recht so bewunderte Wissenschaft wie die medizinische stellt und löst nur bestimmte Fragen; – anderes bleibt ungefragt und ungelöst. Umgekehrt gibt es im Bereich der Textdiachronie Hypothesen mit sehr hohem Wahrscheinlichkeitsgrad. Die Germanistik etwa würde sich verwahren gegen die Unterstellung, textdiachrone Forschung an Goethes *Faust* könne nichts hervorbringen als beliebig aufstellbare und widerlegbare Hypothesen. Ebenso die Bibelwissenschaft. Im Neuen Testament rufen zum Beispiel die vielfältigen, oft wörtlichen Übereinstimmungen zwischen Lukas- und Matthäus-Evangelium nach der Annahme gemeinsamer Quellen – und in Gestalt des Markus-Evangeliums liegt eine solche tatsächlich (bzw. höchstwahrscheinlich!) vor. Ähnlich ist im Alten Testament mit hoher Bestimmtheit der Enneateuch (Gen – IIReg) als Vorlage der Chronik anzusehen (auch wenn es dagegen vereinzelt Widerspruch gibt, vgl. in diesem Band *Auld*).

In der Regel haben diachron vorgehende Exegetinnen und Exegeten als einzig Sicheres den Endtext (nicht gerechnet die textkritischen Probleme! vgl. dazu den Beitrag von *Hutzli*). Den vorliegenden Bibeltext auszulegen, ist und war schon immer eine, wenn nicht die vorrangige Aufgabe der Exegese. Nur ist diese Aufgabe hinter der tendenziell endlosen Debatte über diachrone Fragen oft zu sehr in den Hintergrund getreten (vgl. *Naumann*). Zuweilen hat es den Anschein, als werde der Endtext nur mehr zum Ausgangspunkt genommen, um gleichsam durch ihn hindurch oder hinter ihm Themen der (Literar-) Geschichte zu erforschen. Dabei wollen nicht nur die auf die Bibel sich gründenden Religionsgemeinschaften, sondern ebenso die an Literatur, Kultur und Kunst Interessierten nicht in erster Linie wissen, was *hinter* den biblischen Texten, sondern was *in* ihnen steht. Dazu aber vermögen diachrone Erkundungen in der Regel nur Vor- und Seiteninformationen zu liefern. In die daraus resultierende Lücke stößt die „synchrone Exegese“ vor.

Von vornherein ist deutlich, dass der Begriff „synchron“ in diesem Zusammenhang nur ein Notbehelf ist (vgl. die Ausführungen von *Blum* und *Naumann*). Denn die damit bezeichnete Forschungsrichtung fragt nicht wirklich nach der „Synchronie“ der Texte mit ihrer eigenen oder der Zeit der Textautoren. Sie zielt nicht eigentlich auf „Horizontverschmelzung“ zwischen Textzeit und Jetztzeit (im Sinn der Hermeneutik Gadamers). Vielmehr geht es ihr darum, den biblischen Endtext und seine Aussagen vorrangig mit literaturwissenschaftlichen Methoden zu erfassen. Diese Frageweise ist der historisch-kritischen Methodik nicht grundsätzlich fremd und schon gar nicht diametral entgegengesetzt; zu deren Methodenkanon gehört vielmehr etwa die sog. Formkritik, die so exakt wie möglich die sprachliche Gestaltung einer Texteinheit aufzunehmen und nachzuzeichnen versucht. Darüber hinaus haben literarisch sensible „Diachroniker“ wie Hermann Gunkel oder Gerhard von Rad immer ein feines Empfinden für die und ein starkes Interesse an der Endgestalt der biblischen Texte und ihrer zeitlosen – und damit nicht diachron zu erfassenden – Kraft und Schönheit gehabt. Im Bereich der Samuelbücher hat nicht nur der Letztgenannte, sondern haben etwa Walter Caspari oder Leonhard Rost Wesentliches zur Wahrnehmung der narrativen Kunst der Texte beigetragen.¹

Doch die Bemühungen der historischen Kritik um das Verstehen des Endtextes blieben punktuell und waren abhängig von den Gaben des jeweiligen Auslegers. Bezeichnenderweise waren es im deutschsprachigen Raum zuerst jüdische Ausleger wie Martin Buber und Meir Weiss, die in der Erforschung der Samuelbücher entschlossen nicht-diachrone Wege einschlugen. Andere jüdische Forscher schrieben auf Neuhebräisch und/oder Englisch Grundwerke zur

¹ Die einschlägigen Angaben finden sich in der von Thomas Naumann und mir verfassten Forschungsgeschichte „Die Samuelbücher“, Darmstadt 1995 (Erträge der Forschung 287).

biblischen Narratologie (Meir Sternberg, Shimon Bar Efrat). Die jüdische Bibelforschung war und ist aufgrund ihrer uralten Traditionen aufs Ganze gesehen relativ spröde gegen Ziele wie Vorgehensweisen der westlich-aufgeklärten historischen Kritik. Der große Strom synchroner Forschung aber schwoll im anglo-amerikanischen Raum an, und zwar derart, dass dort diachron arbeitende Exegese, um im Bild zu bleiben, auf eine Art Inseldasein zurückgedrängt erscheint. Viel offener und unbefangener als auf dem europäischen Kontinent war man dort bereit, die schwere Waffenrüstung der Diachronie beiseite zu legen und sich Fragestellungen, Anregungen und Verfahrensweisen aus einer vorwiegend „synchron“ arbeitenden Literaturwissenschaft, neuerdings zunehmend auch aus der Postmoderne aufzunehmen.

Aus der Sicht „synchroner“ Forschung erscheinen „diachrone“ Fragestellungen als bestenfalls zweitrangig, in der Regel als verwirrt und überflüssig. Sie lenken ab vom einzig Machbaren und Interessanten: der Endtext-Analyse. Diese kann man in unterschiedlichen Attitüden angehen: mehr als Anwalt der biblischen Autoren (so *Bar Efrat* in diesem Band, aber auch sonst) oder mehr als ihr Kritiker (nicht im Sinne von historischer, sondern von Ideologie-Kritik, so *Eslinger, Jobling*). Schon dies zeigt: Auch synchrone Exegese geschieht nicht unabhängig vom Standort, von dem aus sie betrieben wird. Dementsprechend sind auch die mittlerweile äußerst zahlreichen Endtext-Analysen zu den Samuelbüchern weder im Ansatz gleichartig noch im Ergebnis gleichförmig. Wer die Hoffnung hat, hier werde, da man sich ja auf das einzig Sichere, den vorliegenden Bibeltext, abstütze, alsbald „die Wahrheit“ über diesen gefunden sein, wird enttäuscht werden. Auch diese Methodik hat eben ihre Schwächen. Sie ist gegen arbiträre Urteile kaum besser gefeit als die historisch-kritische – und dies, obwohl sie gegenüber der Disparatheit der Texte zu Harmonistik neigt. Und obwohl sie zur Nivellierung des geschichtlich Kontingenten tendiert, kann sie letztlich nicht verbergen, dass sie es mit einem geschichtlich gewordenen Gegenstand – dem Bibeltext – zu tun hat und dass sie sich selbst – genauso wie die historisch-kritische Methodik – bestimmten geschichtlichen Entwicklungen verdankt (vgl. *Blum, Naumann*).

Im Blick auf die gemeinsame Sache – ein möglichst angemessenes Verständnis der Bibel – ist es im Grunde ein Unglück, dass beide Grundverfahren so oft unvermittelt nebeneinander, ja sogar gezielt gegeneinander betrieben werden. Denn an sich müssten sich eine Methodik, die literaturästhetisch den vorliegenden Bibeltext zu erfassen sucht, und eine solche, die literaturhistorisch nach seiner Entstehung fragt, nicht ausschließen. Jede hat ihre (mehr oder weniger guten) Gründe und ihr (zumindest relatives) Recht für sich, jede hat auch ihre Lücken und Grenzen. Im günstigen Fall könnten sie einander ergänzen, sich wechselseitig bereichern und sich gegenseitig vor zu großer Einseitigkeit

schützen. Hinzu kommt, dass beide kaum je in vollkommener Ausschließlichkeit betrieben werden; zumindest ist auf der einen Seite die andere bekannt, oft werden deren Bemühungen mit einer gewissen Sympathie verfolgt. Ja, im vorliegenden Band gewinnt man den Eindruck, dass heutige Exegetinnen und Exegeten, ungeachtet ihrer Prägung und möglichen Präferenzen, sich zunehmend darum bemühen, beide Techniken nebeneinander zu verwenden.

Schon die den Band eröffnenden methodologischen Grundsatzerwägungen bestreiten, dass es zwischen den beiden Grundansätzen ein scharfes Entweder-Oder gibt (*Blum*), und weisen stattdessen auf verschiedene Möglichkeiten zu ihrer Kombination (*Naumann, Campbell*) und gar zu ihrer Transzendierung (*Eslinger*) hin. Die methodologischen Etüden des zweiten Kapitels zeigen, wie sich die vermeintlich klaren Fronten vielfach überschneiden: Das Kapitel ISam 7 wird einerseits synchron auf einer Ebene mit ISam 1–6 gelesen, andererseits diachron als redaktionelle Komposition bestimmt (*Eynikel*). Einige Textpassagen werden textkritisch untersucht – eine Aufgabe, die synchroner wie diachroner Exegese obliegt –, wobei zwischen den Haupttextzeugen eine bestimmte Diachronie zu Tage kommt (*Hutzli*). Hinter den prinzipiell synchron wahrgenommenen Überlieferungen von David und Saul werden prägende politisch-ideologische Muster ertastet – eine an sich diachrone Fragestellung (*Jobling*). Es zeigt sich: Auf beiden Seiten (sofern man die einzelnen Arbeiten überhaupt einer bestimmten Seite zuordnen will) werden vergleichbare Anliegen mit vergleichbaren Mitteln verfolgt. Offenbar kennt sich, wer dem Ziel einer angemessenen Textinterpretation näher kommen will, mit Vorteil auf beiden Seiten gut aus!

Von den drei Textpassagen, an denen die Methoden synchroner und diachroner Exegese exemplarisch erprobt werden, wird am ausgiebigsten der Abschnitt über Davids Aufstieg bei Saul ISam 17–19 behandelt. Drei vorwiegend auf Signale von Diachronie achtenden Arbeiten (*Willi-Plein, Mommer, Lehnart*) stehen drei mehr auf synchrone Fragen ausgerichtete gegenüber (*Auld, Klein, Nitsche*), doch keine kommt ohne Perspektiven und Argumente der „Gegenseite“ aus: so etwa, wenn aus dem Endtext eine ältere Haupttextebene, die sog. „Davidshausgeschichte“, diachron herausgearbeitet, dann aber gezielt synchron untersucht (*Willi-Plein*), oder wenn der Endtext als synchron gefertigtes „Patchwork“ aus diachron vorgefertigten Teilstücken erklärt wird (*Nitsche*). Ähnlich bei der Doppelüberlieferung von Sauls Verschonung durch David, ISam 24 und 26: Der Endtext ist zwar eine synchron zu lesende „story“, doch enthält diese Hinweise darauf, dass sie durch „storytellers“ gleichsam diachron entfaltet wurde (*Campbell*); oder: Die beiden Erzählungen haben zwar eine diachrone Entstehungsgeschichte, wurden dann aber von einem Gesamterzähler bewusst „synchronisiert“ (*Dietrich*). Schließlich die Überlieferungen vom Ende

Sauls: Die Frage, ob er sich selbst tötete (ISam 31) oder von einem anderen getötet wurde (IISam 1), erfordert keine diachrone Antworten, sie lässt sich auch synchron lösen (*Bar Efrat*); die verwirrlige Geographie der letzten Kapitel des ersten Samuelbuches erklärt sich aus dem Versuch, diachron entstandene Texte miteinander zu synchronisieren (*Veijola*); und das Motiv von der Enthauptung des toten Königs lässt sich, gleichsam hyper-diachron, vom Alten Orient über die Bibel bis in moderne Literatur verfolgen (*Hunziker-Rodewald*).

Exegese, das zeigt dieser Band, müsste und sollte heute nicht (mehr) einseitig und einlinig sein. Leichter wird die exegetische Arbeit durch solche methodische Pluralität nicht unbedingt, wohl aber spannender und ertragreicher. Eine unter den Bedingungen kultureller und religiöser Vielfalt betriebene Exegese wird die Bibel unvermeidlich aus verschiedenen Gesichtswinkeln betrachten. Und die Bibel? Sie erlaubt und sie erträgt das.

Auch wenn die methodischen Zugänge sich ändern – der Bibeltext bleibt.

Methodische Entwürfe

Von Sinn und Nutzen der Kategorie „Synchronie“ in der Exegese*

Erhard Blum

Die Anfragen an den „Methodenkanon“ der sog. historisch-kritischen Exegese, die seit etwa dreißig Jahren nicht nur zu einer größeren Vielfalt der exegetischen Zugänge geführt haben, sondern auch zu einer permanenten Auseinandersetzung über den sachgemäßen Umgang mit den biblischen Texten, diese Anfragen haben sich sehr früh mit dem Begriffspaar „synchron – diachron“ verbunden.¹ „Synchronie“ wurde dabei zu einer Art Chiffre für Alternativen zur herkömmlichen, im weiteren Sinne historisch orientierten Exegese, wobei mit diesem Schlagwort im Einzelnen freilich sehr verschiedene Interpretationsansätze bezeichnet werden konnten und können. Bei näherem Zusehen ergibt sich hier ein nicht geringer Klärungsbedarf.

1 Der gängige exegetische Sprachgebrauch von „Synchronie“ – eine begriffliche Engführung

Das Konzept bzw. den Begriff der „Synchronie“ mit seinen Derivaten hat die biblische Exegese aus der modernen Linguistik entlehnt.²

* Diesen Beitrag widme ich meinem Tübinger Kollegen Hans Lichtenberger zu seinem 60. Geburtstag. – Einige der folgenden Überlegungen wurden 1993 auf einem „Konsultationstreffen“ deutscher Alttestamentler in Berlin vorgetragen.

¹ Als Beispiel für einen relativ frühen programmatischen Gebrauch der Begriffe soll an dieser Stelle nur die „Introduction“ in Fokkelman (1975, 1ff), genannt werden. Generell kann auch auf die Periodica Semeia und Prooftexts in den 70-er bzw. 80-er Jahren des vorigen Jahrhunderts verwiesen werden.

² Nicht die Entlehnung als solche, wohl aber die intensive und oft programmatische Verwendung des Begriffs dürfte im Übrigen ohne Parallele in anderen Literaturwissenschaften sein.

Geprägt wurden Begriff und Konzept durch Ferdinand de Saussure, mit dessen „Cours de linguistique générale“ (1915)³ üblicherweise der Beginn der modernen Linguistik verbunden wird. De Saussures Programm einer „synchronen Sprachwissenschaft“ als komplementäres Gegenstück zur etablierten historischen Sprachwissenschaft ist grundlegend verbunden mit seiner Einsicht in die Sprache (*langue*) als ein *System* von Zeichen, „dessen Teile in ihrer synchronischen Wechselbeziehung betrachtet werden können und müssen.“⁴

Der von der historischen Sprachwissenschaft untersuchte Sprachwandel stellt sich von daher als die durch einzelne Veränderungen bedingte Abfolge von systemhaft strukturierten Zuständen („Gleichgewichtszuständen“) dar. Der Ausdruck „syn-chron“ bezieht sich also zunächst auf die Gleichzeitigkeit der sprachlichen Elemente; aber die „synchronische Untersuchung hat als Gegenstand nicht alles, was überhaupt gleichzeitig ist, sondern nur die Gesamtheit von Tatsachen, die jede einzelne Sprache ausmachen.“⁵ Zugleich folgt aus dieser Bestimmung, dass jeder beliebige geschichtliche „Sprachzustand“ (*état de langue*) zum Gegenstand einer synchronen Untersuchung werden kann, nicht etwa nur gegenwärtige Sprachsysteme.⁶ „Synchronie“ ist insofern ein *relationaler* Begriff. In diesen Grundlinien gehört das de Saussure'sche Konzept der Synchronie zu den basalen Kategorien der neueren Sprachwissenschaft.

Die Verwendung dieser Kategorie im Bereich von Text- bzw. Literaturwissenschaften setzt voraus, dass eine hinreichend klare Analogie im Bereich des Untersuchungsgegenstands vorliegt, die eine Übertragung ermöglicht. Dies versteht sich insofern nicht von selbst, als die abstrakte, regelhafte Systemstruktur⁷ von Sprachen (*langues*) mit der Struktur individueller Texte (d.h. einem Teil der „Rede“ [*parole*]) in vieler Hinsicht nicht vergleichbar ist. Gleichwohl besteht eine wichtige Analogie in der Bedeutung konstituierenden Beziehung zwischen einem „Ganzen“ und den es bildenden Elementen, die untereinander in signifikanten Relationen stehen. Von einer „synchronen Interpretation / Auslegung / Exegese“ kann mithin immer dann gesprochen werden,

³ Die Publikation wurde posthum auf der Grundlage von Nachschriften verschiedener Vorlesungen de Saussures in Genf erstellt; erst seit den späten 60-er Jahren gibt es mehrbändige kritische Editionen von Nachschriften der Vorlesungen. Hier wird die deutsche Übersetzung der ersten Publikation (2. Aufl.) zitiert.

⁴ De Saussure 1922, 103.

⁵ De Saussure 1922, 107. Vgl. auch die Definition ebd. 119: „Die synchronische Sprachwissenschaft befasst sich mit logischen und psychologischen Verhältnissen, welche zwischen gleichzeitigen Gliedern, die ein System bilden, bestehen, so wie sie von einem und demselben Kollektivbewusstsein wahrgenommen werden.“

⁶ Vgl. Lyons 1969, 46: „By the synchronic study of a language is meant the description of a particular ‚state‘ of that language (at some ‚point‘ in time). It is important to realize that synchronic description is not restricted in principle to the analysis of modern spoken language.“

⁷ Zu *langue* als abstraktem, virtuellem System vgl. bes. Heger 1971, 6ff.

wenn die Beziehungen zwischen gleichzeitigen Elementen, die ein Textganzes bilden, untersucht bzw. gedeutet werden. Dies gilt der Logik der Sache nach für jeden beliebigen geschichtlichen „Zustand“ eines Textes, im Falle von Traditionsliteratur mithin für jedes Stadium der Überlieferungsgeschichte.

Die vermutlich erste Übernahme der Begriffsopposition „diachron vs. synchron“ im Bereich der alttestamentlichen Exegese durch Richter⁸ rezipierte den Begriff „Synchronie“ denn auch sachgemäß in dem skizzierten relationalen Sinn. Allerdings mit einer nicht unbedeutenden Inkonsequenz, die aus Richters methodischer Systematik resultiert: Mit der prozeduralen Vorordnung der Literarkritik vor synchrone Arbeitsschritte wie die sog. „Formkritik“ bleibt gerade die Endgestalt de facto ausgeschlossen!⁹

Exakt in dieser Hinsicht vollzog sich seit den 70-er Jahren des vorigen Jahrhunderts dann aber – zunächst vor allem in englischsprachigen Arbeiten – eine Umprägung des Sprachgebrauchs, insofern „Synchronie“ ausschließlich für Auslegungen der Endgestalt reserviert wurde. Damit verband sich zudem ein ausgeprägter neuer Impetus: Stellte Richters methodologischer Entwurf noch den Versuch einer präzisierenden Reformulierung des traditionellen historisch-kritischen Methodenkanons dar, so segeln nun unter der Flagge der Synchronie die exegetischen Ansätze, welche die diachrone Ausrichtung der Bibelwissenschaft teilweise oder insgesamt zu korrigieren suchen. „Synchron“ wird in diesem Kontext also gleichgesetzt mit „endtextorientiert“. Gemessen an dem skizzierten sonstigen Verständnis des Begriffs handelt es sich dabei um eine definitorische Engführung, geradezu eine Idiosynkrasie der exegetischen Literatur, die m.W. ohne Parallele in anderen Textwissenschaften ist.¹⁰

Nun könnte man sich mit der Feststellung einer willkürlichen definitorischen Einschränkung des Begriffs in der biblischen Exegese begnügen und dies nicht für weiter beunruhigend halten; selbst die interdisziplinäre Verständigung bräuchte darunter keinen Schaden zu leiden, sofern die terminologischen Unterschiede klargestellt sind. Bei näherem Zusehen verbergen sich hinter der begrifflichen Engführung jedoch methodologische Probleme, angesichts derer dann doch nach der sachlichen Angemessenheit der Terminologie zu fragen

⁸ Richter 1971.

⁹ Es sei denn, die Literarkritik hat den Text für diachron einheitlich befunden; vgl. Richter 1971, 72.

¹⁰ Entsprechend kommentiert Barr (1995, 3) die Gleichsetzung von Synchronie mit Endtext-exegese: „... I just want to say that that approach is not the natural use of synchrony on Saussurean principles“. Auch im Arbeitsbuch von Utzschneider / Nitsche (2001, wie zuvor schon in Utzschneider 1999) wird auf die Sonderentwicklung des Begriffs „Synchronie“ in der Exegese ausdrücklich verwiesen, sodann gleichwohl das verbreitete endtextbezogene Verständnis adaptiert (20). Der begrifflichen Klärung eher abträglich erscheint es mir aber, dass darüber hinaus diachrone Auslegung de facto mit der Frage nach der *intentio auctoris*, synchrone Interpretation mit der Erhebung der *intentio operis* („Texte für sich genommen“) gleichgesetzt werden (ebd.).

ist. Um dies zu verdeutlichen, sollen im Folgenden zwei prägnante alternative Verständismöglichkeiten von „synchroner Exegese / Auslegung“ mit ihren Konsequenzen skizziert werden: zunächst eine pointierte Konzeption von synchroner Exegese als Endtextinterpretation, sodann die Implikationen eines relationalen Verständnisses „synchroner Exegese“. Bei ersterer wird sich vor allem die Frage der Adäquatheit sowohl der Terminologie als auch des propagierten interpretatorischen Zugangs stellen, bei letzterem die Frage, was ein präzisierter Begriff der Synchronie methodologisch leisten kann.

2 „Synchrone Auslegung“ als programmatische Endtextexegese – eine sachliche Einführung

Wird „Synchronie“ in der exegetischen Literatur als programmatischer Gegenbegriff zu „Diachronie“ gebraucht, geht es zumeist um eine *spezifische* Art von Endtextexegese, die dadurch qualifiziert ist, dass sie die Diachronie der Texte bewusst und sozusagen als methodisch-hermeneutisches Prinzip ausklammert.

Mit dieser Beschreibung wird freilich eine recht große Bandbreite verschiedener Positionen zusammengefasst, die im Blick auf die Exklusivität der Endtextauslegung und / oder deren Begründung erheblich divergieren können.¹¹ So wird die diachrone Perspektive mitunter lediglich temporär – aus methodischen Gründen – suspendiert, ohne Sinn und Notwendigkeit dieses Zugangs in Frage zu stellen. Daneben gibt es den generellen Verzicht auf entstehungsgeschichtliche Fragestellungen, der mit einer grundsätzlichen methodischen Skepsis bzw. mit faktischem Desinteresse begründet wird. Tendenziell eine ganz eigene Kategorie bilden Auslegungen, die etwa aus religiösen Gründen den Gedanken diachroner Uneinheitlichkeit der Texte abweisen. Unbeschadet solch tiefgreifender Differenzen ist all diesen Zugängen das Postulat der grundsätzlichen methodischen Autonomie „synchroner“ Endtextauslegungen (gegenüber diachronen Analysen) gemeinsam.

Demgegenüber soll hier die These vertreten werden, dass eine konsequent synchrone Interpretation, die sich keine Rechenschaft über grundlegende diachrone Parameter ihres Gegenstands gibt, methodisch gar nicht durchführbar ist, es sei denn unter den Bedingungen einer spezifisch neuzeitlichen Kommunikationsform, deren Applikation auf die biblischen Texte einen Anachronismus darstellt. Im Blick auf solche Lesungen erweist sich zudem der Begriff „synchron“ als unangemessen; zutreffender wäre in diesem Falle von „achronen“ Rezeptionen zu sprechen. Diese erste These soll im Folgenden erläutert werden.

¹¹ Da die folgenden Typisierungen durchaus plakativ bleiben und Literaturhinweise zudem nur selektiv ausfallen könnten, wird auf die Nennung einzelner Arbeiten verzichtet. Für Übersichtsdarstellungen bzw. Diskussionen der Literatur vgl. Sternberg 1985, 4ff; Schunack 1996; Oeming 1998, 70ff; Oeming / Pregla, 2001.

2.1

Ein elementarer Aspekt, unter dem sich synchrone Auslegungen nicht ohne diachrone Voraussetzungen durchführen lassen, bildet die Definition des jeweiligen Textganzen. Die Notwendigkeit einer solchen Definition folgt aus dem essentiellen Bezug jeder „synchrone“ Deutung auf ein (in irgendeiner Form gegebenes oder konstituiertes) „Ganzes“ (s.o.1).

Auch der Rekurs auf „den Endtext“ bietet hierfür nur vermeintlich eine Lösung: Selbst wenn man von dem oft vernachlässigten Befund einer Mehrzahl verschiedener „Endtexte“ in den diversen Textüberlieferungen einmal absieht,¹² lässt sich das Problem der Abgrenzungen nicht durch den Verweis auf die traditionellen Buchgrenzen oder Kanontile lösen: Zum einen erlaubt die hohe Komplexität der großen kanonischen Einheiten häufig nur selektive Auslegungen,¹³ welche die Teiltexte in der Regel bloß partiell bzw. in erheblichen Abstraktionen tangieren. Zum anderen verlaufen die Texteinheiten, auf die hin die Texte gebildet wurden, z.T. quer zu den üblichen Buchgrenzen.

Schlagendes Beispiel hierfür bieten gerade die Daviderzählungen: Nicht nur markiert der Übergang zwischen den beiden Teilen des Samuelbuches keine „Textgrenze“, auch der Anfang des Königsbuchs lässt sich bekanntlich ohne die Davidüberlieferung in Samuel nicht lesen (und umgekehrt). Allein daran mag schon deutlich werden, dass die formale Orientierung an den Buchgrenzen schnell zu einem fragwürdigen Traditionspositivismus geraten kann. Darüber hinaus ist sehr bezeichnend, dass ein so dezidiert „synchrones“ close reading der David-Saul-Erzählungen wie das von Fokkelman nicht einfach dem „Endtext“ folgt, sondern sich auf unterschiedliche „Auszüge“ aus dem kanonischen Text bezieht. Mögen diese Abgrenzungen auch primär auf Beobachtungen zur narrativen Dichte und Komposition beruhen, setzen sie für die jeweiligen Erzählkomplexe doch so etwas wie einen spezifischen „Gestaltungswillen“ voraus.¹⁴ Damit implizieren solche Differenzierungen aber eine wie auch immer zu denkende Diachronie; mehr noch, sie bleiben letztlich ohne zureichende Fundierung, solange sie nicht in einer umfassenden diachronen Analyse abgeklärt sind.

¹² Die nicht seltene apriorische Festlegung auf den masoretischen Text (Entsprechendes gälte für den alexandrinischen etc.) ist entweder dogmatisch oder dezisionistisch. Beides bleibt in unserem Zusammenhang fragwürdig.

¹³ Der Plural ist hier bewusst gebraucht; s.u. (3.).

¹⁴ So bezieht sich Fokkelman 1981 i.W. auf eine gängige Abgrenzung der sog. „Thronfolgegeschichte“ (IISam 9–20 und IReg 1–2), 1986 auf einen Komplex, welcher der „Aufstiegsgeschichte Davids“ nahe kommt (ISam 13–31 und IISam 1). Von IISam 9–20; IReg 1–2 heißt es bei Fokkelman ausdrücklich, dass „this text was initially composed in written form and that it forms one integral piece of literature“ (1981, 9; vgl. auch ebd. 18). Dies wird jedoch nicht genauer fundiert, ebenso wie die (bei Fokkelman seltene) Annahme einer späteren Ergänzung im Falle von IReg 2,3–4.

2.2

Ein weiterer Aspekt, der jede „synchrone“ Deutung unweigerlich in einen geschichtlichen Kontext stellt, ist die „Pragmatik“ der biblischen Texte, d.h. ihre kommunikative Funktion. Insofern alttestamentliche Überlieferungen sich durchgehend als Mitteilungstexte¹⁵ präsentieren, lässt sich der mehr oder weniger konkrete Adressatenbezug nicht von ihnen ablösen; vielmehr gehört zu ihrer Sinnwelt – neben den Referenzen auf eine geschichtliche außersprachliche Wirklichkeit – insbesondere auch der „implizite“ bzw. der „intendierte Leser“, also der Leser oder die Leserin, deren Situation, Vorverständnis, Reaktion usw. der Autor bei der Textbildung „vor Augen hat“. Allein schon damit ist aber jede werkorientierte Auslegung sehr elementar auf den geschichtlichen Kontext auch des/der Textverfasser verwiesen.¹⁶

Für dezidiert synchrone Zugänge im Sinne der Endtextexegese bleiben hier zwei Möglichkeiten: Entweder sie beziehen die Frage nach den geschichtlichen Adressaten der (jeweiligen) „Endgestalt“ mit ein, dann sind sie freilich schon mitten in dem historisch-kritischen Problemfeld, das nicht zuletzt eine Klärung des literargeschichtlichen Profils einfordert. Oder sie suchen dem durch ein Verständnis des Textes als einer autonomen, überzeitlichen Größe zu entgehen. Genau besehen handelt es sich dabei freilich gar nicht mehr um eine „synchrone“, auf ein Textganzes (inkl. seiner pragmatischen Dimensionen) bezogene Auslegung, sondern um eine Art „achroner“ oder „panchrone“ Lesung, welche den Adressatenbezug eliminieren oder doch abstrahierend reduzieren muss.

¹⁵ Darunter sollen hier Texte verstanden werden, die ihre Aussagen etc. nicht von der assertorischen etc. Referenz auf Wirklichkeit suspendieren und den intendierten Leserinnen eine solche Suspendierung auch nicht freistellen. Der Ausdruck steht somit in Opposition zu „fiktionaler Literatur“ (s.u.).

¹⁶ Zu den Konsequenzen der kommunikativen Funktion biblischer Texte vgl. grundlegend Hardmeier 1987. Utzschneider / Nitsche verweisen dagegen auf die Schwierigkeit, die „realen Autoren“ und deren „reale Leser“ hypothetisch zu rekonstruieren“ (2001, 64), was im Blick auf „den hebräischen Text in seiner vorliegenden Gestalt“ sowieso kaum möglich sei (ebd.). Unter anderem deshalb ziehen sie es vor, den Text als „literarisch-ästhetisches Subjekt“ in Anschlag zu bringen (ebd.). Diese Argumentation verwundert insofern, als die „realen“ individuellen Autoren (oder gar Leser) in der Regel gar nicht zur Debatte stehen, sondern die „impliziten Autoren“ (ebd. 154f), deren Mitteilungs- und Wirkabsicht die Gestaltung des Textes geleitet hat. Letzteres gilt durchaus auch im Blick auf die „Endgestalt“ der biblischen Texte. Darüber hinaus kann zum einen der Wirklichkeits- und Situationsbezug sehr variieren: von gnomischen Weisheitstexten, die allenfalls einen bestimmten kulturellen Raum voraussetzen, bis zu direkt situationsbezogenen Prophetenworten; zum anderen ist damit zu rechnen, dass die die Texte bestimmende kommunikative Absicht jeweils nur in sehr unterschiedlicher Konkretion rekonstruierbar ist. Letzteres führt allerdings auf nichts anderes als den leidlich bekannten Sachverhalt, dass sich alte Texte dem Verständnis der Nachgeborenen tatsächlich nur in sehr unterschiedlicher Dichte erschließen.

Das Modell für Letzteres bildet zumeist das Konzept des „autonomen sprachlichen Kunstwerks“, wie es insbesondere innerhalb der sog. „Werkinterpretation“ bzw. des „New Literary Criticism“ vertreten wurde.¹⁷ Unabhängig davon, wie dieses Konzept innerhalb der gegenwärtigen Literaturwissenschaft eingeschätzt wird, impliziert seine Anwendung auf die biblischen Texte jedenfalls zugleich eine Transformation und einen Anachronismus. Die *Transformation* besteht in der Überführung der alttestamentlichen „Mitteilungstexte“ in eine andere Kommunikationsform: die der fiktionalen Dichtung. Denn unbeschadet der unstrittigen *materialen* Poetizität vieler biblischer Texte sind sie generell nicht unter Voraussetzung der textpragmatischen Kategorie der Fiktionalität gebildet. Mehr noch, und darin liegt der *Anachronismus*, diese Kategorie und die korrespondierende Ausdifferenzierung eines entsprechenden Kommunikationssystems („Dichtung/Belletristik“) bilden ein kulturgeschichtliches Paradigma, das der Welt des alten Israel bzw. des Frühjudentums insgesamt unbekannt ist.¹⁸

2.3

Ein letzter Aspekt: Bei Texten, die – wie ein Großteil der alttestamentlichen Literatur – eine hochkomplexe Entstehungsgeschichte zu erkennen geben, erweisen sich konsistente Gesamtdeutungen, die alle Textkomponenten integrieren, als unmöglich. Dies gilt insbesondere dann, wenn die Textbildung selbst gar nicht durchgängig auf Konsistenz (welcher Komplexität auch immer) ausgerichtet war, sondern u.a. auch auf diskontinuierliche Kommentierungen, Korrekturen oder Gegendarstellungen.¹⁹ Exklusiv „synchrone“ Analysen vielschichtiger Kompositexte zeitigen deshalb entweder Abstraktionen ohne nennenswerte Substanz oder notwendig divergierende Deutungen, deren Pluralität zudem von anderer Qualität ist als die poetische Polyvalenz in der Dichtung. Die unvermeidliche Selektivität der Interpretationen führt somit auf das Problem einer Beliebigkeit, die durch keine „*intentio operis*“ zu begrenzen ist und methodisch wohl doch nicht ohne den Rekurs auf die Autorenintention(en) – zumindest als regulative Idee – überwunden werden kann. Auch in dieser Hinsicht erweist sich also die Verschränkung synchroner Betrachtungen mit diachronen Analysen als unabdingbar.

¹⁷ Auf dieser Linie liegt auch die Auffassung des biblischen Textes als „literarisch-ästhetisches Subjekt“ bei Utzschneider; vgl. dazu programmatisch Utzschneider 1999, 226ff.

¹⁸ S. vorläufig Blum 2000, eingehender Blum 2004.

¹⁹ Vgl. z.B. Blum, 1991; ders., 2002, 235ff. Übrigens bestätigt sich auch in dieser Hinsicht die Inkompatibilität des Paradigmas der fiktional-ästhetischen Kommunikation mit der biblischen Literatur.

Im Übrigen haben die skizzierten methodischen Konstellationen manche hermeneutischen Implikationen, die hier nur angedeutet werden können. So sind auch „achrone“ Lesungen, welche die Texte als autonome Größen aus ihrem historischen Kommunikationszusammenhang herauslösen, genau besehen nicht eigentlich zeitlos, vielmehr wird der Text in eine Synchronie mit dem Interpretieren versetzt, dessen Deutung dementsprechend seine eigenen Kommunikationsinteressen spiegelt. Hermeneutisch mag diese Unmittelbarkeit von Text und Leser verheißungsvoll wirken gerade im Blick auf applikative Rezeptionen der Heiligen Schrift, sei es in der religiösen Praxis oder in der theologischen Reflexion. Tatsächlich weisen die leserorientierten, kreativen Auslegungen der jüdischen und der christlichen Tradition signifikante Affinitäten zu rezeptionsästhetischen Zugängen auf.²⁰ Freilich stehen auch solche applikativen Auslegungen naturgemäß vor dem oben skizzierten Problem der Beliebigkeit, das wiederum nicht ohne konsensfähige regulative Kriterien zu lösen ist, sollen die überkommenen Texte nicht zum Spielfeld mehr oder weniger geistreicher Idiosynkrasien werden. Die Konsensfähigkeit solcher Regulativa wird im Falle normativ-applikativer Auslegungen vielfach auf die betreffende Auslegungsgemeinschaft beschränkt bleiben. Geht es analog um ein kommunikables regulatives Prinzip im Rahmen *akademischer* Exegese, führt wiederum kein Weg am Eigensinn der Texte, d.h. an der Intention der Autoren bzw. der von ihnen intendierten Leserschaft, vorbei. Mit anderen Worten, an der kontinuierlichen Einbeziehung des diachronen Fragehorizonts hängt nicht zuletzt die methodische Urteilsfähigkeit innerhalb des wissenschaftlichen Faches!

Der nahe liegende Einwand, dass letztlich bei *jedem* Verstehen, auch dem historischen, das verstehende Subjekt sich mit seinem Vorverständnis einbringe und den Text gleichsam mit sich „synchronisiere“, ist zwar in dieser Allgemeinheit nicht zu bestreiten, trifft aber nicht die methodologische Pointe der „historisch“ orientierten Auslegung, nämlich den Anspruch, das eigene Verständnis grundsätzlich und immer wieder in Frage zu stellen, um den Eigensinn der Texte in ihrem geschichtlichen Kontext zur Geltung kommen zu lassen.²¹

²⁰ Vgl. Grohmann 2000.

²¹ Dabei geht es im Übrigen nicht nur um eine Bedingung der Möglichkeit von Exegese als Wissenschaft, sondern – jedenfalls aus evangelisch-reformatorischer Sicht – auch um ein zentrales theologisches Anliegen.

3 Der Nutzen von „Synchronie“ als Relationsbegriff in der Exegese

Wird „Synchronie“ in der Exegese demgegenüber, wie es dem allgemeinen Sprachgebrauch entspricht, als Relationsbegriff verwendet, so bezeichnet er (1) eine bare Selbstverständlichkeit, die immer schon in der Exegese betrieben wurde, jedenfalls (2) keine „Methode“, bleibt aber (3) als Begriff von erheblichem Nutzen für die Profilierung grundlegender Fragehinsichten und deren methodische Zuordnung. Diese zweite These ist ebenfalls kurz zu entfalten:

3.1

Versteht man den Begriff „synchrone Exegese“ analog zum de Saussure'schen Verständnis, dann steht er, bei Licht besehen, für eine Selbstverständlichkeit: Er umgreift jede Interpretation, die eine wie auch immer gegebene Menge von Zeichen als *Text*, d.h. als eine Ganzheit für wie auch immer gegebene Adressaten zu deuten versucht. Insofern gibt es *keine* Exegese, die *nicht*, ob reflektiert oder unreflektiert, eine synchrone Auslegung, oder vorsichtiger formuliert: ein synchrones Verstehen implizierte. Dabei ist es fürs erste unwesentlich, ob das zu deutende Ganze real besteht oder rekonstruiert ist (ob nun zutreffend oder nicht) oder auch nur – im Falle von Textfragmenten – als Entwurf existiert.

Zum Bereich der Davidüberlieferungen finden sich klassische „synchrone“ Interpretationen jenseits des Endtextes beispielsweise in Rosts Analyse der „Thronfolgegeschichte“²² oder in von Rads²³ berühmter Deutung derselben erschlossenen Texteinheit. Letztlich implizieren jedoch alle Vorstufenrekonstruktionen, sei es einer Aufstiegsgeschichte, einer Ladeerzählung oder auch jahwistischer bzw. elohistischer Quellenfäden in Sam / Reg zumindest Ansätze einer Deutung, welche einzelne Textkomponenten auf ein reales oder fiktives Ganzes bezieht.

Generell gehören zu einer soliden diachronen Analyse, die x verschiedene Überlieferungsschichten in einem Abschnitt glaubt rekonstruieren zu können, x synchrone (hypothetische) Deutungen, davon bezieht sich *eine* auf die sog. „Endgestalt“.

Mit Blick auf die inzwischen schon bis zum Überdruß diskutierte Frage, ob nicht neben der Synchronie auch die Diachronie (oder umgekehrt) ihr Recht habe, ist von daher auf einem elementaren Sachverhalt zu bestehen: Es *gibt* schlicht keine diachrone Auslegung ohne implizite synchrone Interpretation. Und umgekehrt *gibt* es keine synchrone Interpretation ohne diachrone Implikationen (s.o. 2). Für eine wissenschaftliche Disziplin sollte es allerdings selbstverständlich sein, dass beide unumgänglichen(!) Analyseperspektiven bewusst und methodisch reflektiert verfolgt werden; es gehört zum Elend des Fachs, dass dies sich offenbar nicht von selbst versteht.

²² Rost 1926=1965.

²³ von Rad 1944=1961.

3.2

Angesichts einer inflationären Rede von „Methode“ im Bereich der alttestamentlichen Exegese²⁴ ist des Weiteren zu betonen, dass eine „synchrone Exegese“ (im soeben skizzierten Sinne) für sich genommen keine Methode darstellt, sondern eine grundlegende Fragehinsicht.²⁵ Die „Methoden“, d.h. kontrollierte analytische / synthetische Vorgehensweisen, gilt es im disziplinären Diskurs zu entwickeln: in der argumentierenden Auseinandersetzung um den Gegenstand und im Gespräch mit allgemeinen und speziellen Textwissenschaften. Grundlegende Aspekte der Textkonstitution können sich mit Hilfe linguistischer, textlinguistischer, texttheoretischer etc. Parameter und Kategorien erschließen. Im Falle erzählender Texte dürften darüber hinaus narratologische Zugänge im Vordergrund stehen, im Falle diskursiv-argumentierender Texte rhetorische etc.

3.3

Wenn es in einer „synchrone Auslegung“ letztlich um nichts anderes geht als um das exegetische Kerngeschäft der interpretatorischen Erschließung von rekonstruierten oder vorliegenden Texten, mag man fragen, ob es hierfür des Ausdrucks „Synchronie“ und seiner Derivate überhaupt bedarf. Tatsächlich erscheint es aber durchaus sinnvoll, über einen Begriff für die Fragehinsicht, die der literargeschichtlichen komplementär ist, zu verfügen. Dies gilt umso mehr, als in der herkömmlichen Exegese diese zentrale Perspektive als eigenständige, methodisch zu verfolgende Fragestellung – neben der geschichtlichen – so gut wie nicht im Blick war. In dieser Hinsicht kann die Opposition „Synchronie – Diachronie“ hilfreich sein bei der Diagnose einer gravierenden Engführung mit nachhaltigen Wirkungen – und für deren allfällige Korrektur.

Wie konsequent synchrone Fragehinsichten ausgeblendet oder in der methodischen Systematik marginalisiert blieben, lässt sich leicht an Hand verbreiteter „Methodenbücher“ zeigen, mit denen Generationen deutschsprachiger Theologen in die Exegese des Alten Testaments eingeführt wurden.²⁶

Wenn es im traditionellen Methodenschema überhaupt eine Konstante gab, dann den Einsatz mit den „Schritten“: „Textkritik“ – „Literarkritik“. Danach wird es variabel: „Formgeschichte“,

²⁴ Vgl. die verbreitete Rede von der „überlieferungsgeschichtlichen“, der „redaktionsgeschichtlichen“, der „traditionsgeschichtlichen“ oder der „formgeschichtlichen“ „Methode“: „Überlieferungsgeschichte“ bezeichnet (als Oberbegriff) eine Fragehinsicht, im engeren Sinne (= „mündliche Überlieferungsgeschichte“) das Gleiche bzw. so wie „Redaktionsgeschichte“ ein allgemeines Erklärungsmodell (entsprechend „Traditionsgeschichte“); zur „Formgeschichte“ vgl. Blum 2003.

²⁵ Entsprechendes gilt für die Frage nach der Literargeschichte.

²⁶ Im Folgenden beziehe ich mich primär auf die „Klassiker“: Barth / Steck 1978, bzw. Fohrer u.a. 1983. Deutlich andere Ansätze vertritt das neue Arbeitsbuch von Utzschneider / Nitsche (2001).

„Traditionsgeschichte“, „Überlieferungsgeschichte“ in unterschiedlicher Abfolge, eventuell mit der Differenzierung von „Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte“ oder von „-kritik“ und „-geschichte“. Am Ende stehen jedenfalls „Zusammenhangsexegese“ oder „Einzelexegese“ oder „Interpretation“, in denen dann „ganzheitlich“²⁷ der „Sinngehalt“ des Textes in seinen verschiedenen Überlieferungsstufen erarbeitet werden soll. Dennoch korrespondiert diese „Interpretation“ nicht mit der skizzierten Synchronie. Denn hier geht es nicht mehr um die analytische Wahrnehmung des Textes, sondern um den Ertrag der vorausgehenden methodengeleiteten Analyse. Insofern ist es konsequent, dass in dem Methodenbuch von Barth / Steck Aspekte einer synchronen Analyse, die – wenn ich recht sehe – bis zur 7. Auflage noch ganz fehlten, ab der 8. Auflage (1978) nicht im letzten Punkt „Interpretation“ aufgenommen wurden, sondern gleichsam verteilt auf „Formgeschichte“ (§7) und den vormethodischen „Einsatz von Phantasie und Imagination“ bei der ersten Begegnung mit dem Text; so blieb es auch in der überarbeiteten 12. Auflage (1989) von Steck, nur dass der Anteil der Imagination ein größeres Gewicht erhielt.

Anders verhält es sich, jedenfalls auf den ersten Blick, in dem Methodenbuch von Fohrer u.a. (1973), folgt hier doch auf die Literarkritik eine sog. „Formkritik“ bzw. eine „sprachliche Analyse“ (darin jeweils eine „Strukturanalyse“). Näher besehen bleibt aber auch hier der synchrone „Arbeitsschritt“ von vornherein entscheidend restringiert, u.a. insofern er der Literarkritik nachgeordnet wird.²⁸

Der Blick in lang eingeführte Handbücher zur exegetischen Methodik verdeutlicht einen doch erstaunlichen Befund: Seit Generationen bemüht sich die Disziplin um Kriterien für die Rekonstruktion von Quellen und Redaktionen, für die Definition von Gattungen, die Zuordnung historischer Kontexte usw. und bemüht sich mit alldem gewiss um ein besseres Verstehen der untersuchten Texte; seit jeher bewegen sich die Textdeutungen, weil gar nicht anders möglich, vom Ganzen zu den Teilen und von den Teilen zum Ganzen – dennoch wurde traditionell *dieser* entscheidende Vorgang nicht als *eigenständige* methodisch zu betreibende Aufgabe artikuliert. Man muss es noch zuspitzen: Über Generationen wurde das Defizit nicht einmal bemerkt! Einer der Gründe dürfte sein, dass Textinterpretation als solche sich scheinbar von selbst verstand: Dergleichen macht man, ohne darüber zu reden. Hinzu kommt die geschichtliche Prägung der Disziplin durch die historische Kritik als unstrittiges Proprium wissenschaftlicher Exegese und daraus folgend mitunter auch gewisse Vorbehalte gegenüber holistischen Fragestellungen.

Ist synchrone Auslegung aber einmal als eigenständige analytische Aufgabe erkannt, stellt sich das Problem der heuristischen und methodischen *Zuordnung* diachroner und synchroner Fragehinsichten. Eben daran dürfte sich für die konkrete Exegese Wesentliches entscheiden; auch mancher sachliche Dissens wird hier letztlich seinen Ausgangspunkt haben. Worum es dabei geht, lässt

²⁷ Das Stichwort findet sich bei Barth / Steck, ebd. (8. Aufl.) 103; Steck, ebd. (12. Aufl.) 161.

²⁸ Die andere Einschränkung besteht in der Substanz der „sprachlichen Analyse“ (§ 6), die an Richter anknüpft. Deren Problematik kann hier nicht näher diskutiert werden; jedenfalls ist es von der darin vorgeschlagenen „sprachlichen“ Deskription noch ein recht weiter Weg zur Erschließung der literarischen (und oft poetischen) Struktur der Texte (vgl. u. Anm. 31).

sich am einfachsten an derjenigen analytischen Sachfrage erläutern, die beiden Perspektiven gemeinsam ist: der Frage der *Textkohärenz*.

Kohärenz ist prinzipiell gegeben, sofern eine sprachliche Größe *als Text* rezipiert wird. Die Fragestellung, *ob* ein Text Kohärenz aufweist, wäre mithin widersinnig. Vielmehr kann es grundsätzlich nur darum gehen, von welcher Art und welcher Intensität die Kohärenz auf den verschiedenen Textebenen²⁹ ist. Synchroner und diachroner Zugänge unterscheiden sich dabei in der *Fokussierung ihrer Textwahrnehmung*:

Synchrone Analysen sind konzeptionell darauf ausgerichtet aufzuspüren, *worin* die spezifische Kohärenzbildung des spezifischen Textes im Horizont seines semantischen und kommunikativen Gesamtprogramms besteht. Dabei geht es also nicht allein um die elementaren syntaktischen und semantischen Konnexionen,³⁰ sondern um Strukturbildungen bis hin zu artifiziellen Verdichtungen der Ausdrucks- und Inhaltsseite *und* um die kommunikativen Intentionen, die solche Gestaltungen steuern. Die „interessanten“ Kohärenzwahrnehmungen implizieren mithin immer schon Gesamtdeutungen des Textes. Je eingehender ein synchrones „close reading“ den Konturen eines Textes nachgeht, umso konsequenter wird es freilich auch eventuelle nichtintegrierbare Probleme oder Störungen der Textkohärenz registrieren.

Demgegenüber konzentriert sich die klassische Literarkritik mit ihrer methodischen Frage nach Dubletten, Spannungen, textlichen Unebenheiten etc. von vornherein auf mögliche Befunde von *Inkohärenz*, die in der Regel als Anzeichen diachroner *Uneinheitlichkeit* interpretiert werden.

In der Praxis wird dabei freilich häufig übersehen, dass zwischen (synchroner) Kohärenz und (diachroner) Einheitlichkeit bzw. zwischen Inkohärenz und Uneinheitlichkeit keine eindeutigen Relationen bestehen.³¹ Denn zum einen steht nicht jede Inkohärenz in ursächlichem Zusammenhang mit diachroner Uneinheitlichkeit, vielmehr kann sie im Einzelfall auch (a) zu nicht als abweichend empfundenen (elliptischen etc.) Formulierungen gehören, (b) zu abweichenden, aber geduldeten Textstörungen oder (c) zu intendierten Mitteln der (einheitlichen) Textgestaltung. Zum anderen sind diachron uneinheitliche Texte häufig ohne methodisch erhebbare Kohärenzstörungen gebildet.

Die gegensätzliche *Heuristik* der Frageperspektiven liegt jedenfalls auf der Hand:

Literarkritische Untersuchungen sind *methodisch* auf Spuren von Uneinheitlichkeit ausgerichtet. Gewiss geht es dabei implizit auch um Aspekte und

²⁹ Mit „Textebenen“ sind hier einerseits Syntax, Semantik und Pragmatik gemeint, andererseits die Oberflächenstrukturen und Tiefenstrukturen der Texte.

³⁰ Darauf konzentrieren sich (u.a.) die – in ihrem exegetischen Ertrag oft begrenzten – „sprachlichen Analysen“ (z.B. Fohrer u.a. 1983, §6) bzw. die „Textanalyse“ (Utzschneider / Nitsche 2001, §4).

³¹ Vgl. dazu und zur terminologischen Differenzierung zwischen synchroner „(In)Kohärenz“ und diachroner „(Un)Einheitlichkeit“ Utzschneider / Nitsche 2001, 229f.

Möglichkeiten der Kohärenz. Systematisch ist dies jedoch erst bei der synthetischen Rekonstruktion der Diachronie der Fall. Da es sich hier vorrangig um Neuarrangements ‚kohärenter‘ Zusammenhänge aus Textteilen bzw. -bruchstücken handelt, bei denen der Eigenkreativität der Exegeten Tor und Tür geöffnet ist, steigt aber die Wahrscheinlichkeit *fiktiver* „Vorstufenrekonstruktionen“ in dem Maße, in dem die vorgängige Textwahrnehmung methodisch eingeführt worden ist.

Synchrone Untersuchungen (gegebener oder rekonstruierter Texte!) demgegenüber sind ihrem methodischen Gefälle nach darauf ausgerichtet, die Einzel-elemente exhaustiv und kohärent vom Ganzen her (und umgekehrt) zu lesen. Nachdrücklich betrieben, werden hierbei gerade widerständige, schwierige Elemente zum (wiederholten) Ansporn, nicht den Text, sondern seine Lesung zu korrigieren und neu zu „organisieren“. Freilich stehen auch synchrone Lesungen – nicht weniger als diachrone!³² – in der Gefahr, der Neigung zu Eigenbildungen zu erliegen; diese präsentieren sich in Gestalt „synthetischer“ Sinnstiftungen, die in der exegetischen Entdeckerfreude leicht mit Harmonisierungen, Überhöhungen oder schlicht „Fortdeutungen“ einhergehen können. Sie bedürfen deshalb der methodischen Kontrolle, sowohl mit Hilfe des text-theoretischen und literaturwissenschaftlichen Instrumentariums als auch insbesondere durch die komplementären Fragehinsichten der Diachronie.

Abgesehen von der erneut evident gewordenen Notwendigkeit einer bewussten, reflektierten Verbindung synchroner und diachroner Zugänge bedeuten die skizzierten heuristischen Profile, dass mit der ersten methodengeleiteten Textwahrnehmung erhebliche Weichenstellungen verbunden sein können. Gerade für eine historische, auf den „Eigensinn“ der Texte gerichtete Exegese müsste sich von daher die *methodische Priorität* einer synchronen Wahrnehmung, die sich vorbehaltlos und nachhaltig auf den (wie auch immer) gegebenen Text einlässt, von selbst verstehen – sollte man meinen. Freilich ist diese „methodische Priorität“ der synchronen Fragehinsicht nach dem Vorstehenden nicht im Sinne eines starren Abfolgeschemas zu verstehen, sondern als methodische Positionierung innerhalb eines komplexen Prozesses der Urteilsbildung, der sich *idealiter* nach der Art eines wiederholt durchlaufenen Regelkreises vollzieht. Textanalysen, welche diese korrektive Interdependenz der synchronen und diachronen Textwahrnehmungen an der einen oder anderen Stelle beschneiden, bleiben unter dem gegenwärtig gebotenen Standard wissenschaftlicher Exegese.

³² Ein Unterschied bleibt insofern, als Vorstufenrekonstruktionen eine zweifache Textbildung implizieren: als materiale Neudefinition und als synchrone Sinnstiftung. Freilich setzen auch manche „rein synchronen“ Endtextinterpretationen *de facto* eigene Textabgrenzungen voraus.

Bibliographie

- Barr, J., The Synchronic, the Diachronic and the Historical: A Triangular Relationship?: Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis, 1995 (OTS 34), 1-14.
- Barth, H. (bis zur 11. Aufl.) / O.H. Steck, Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen, Neukirchen-Vluyn ²1971; ⁸1978; ¹²1989.
- Blum, E., Gibt es die Endgestalt des Pentateuch?: Congress Volume Leuven 1989, 1991 (VT.S 43), 46-57.
- Blum, E., Ein Anfang der Geschichtsschreibung? Anmerkungen zur sog. Thronfolgegeschichte und zum Umgang mit Geschichte im alten Israel: Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen, 2000 (OBO 176), 4-37.
- Blum, E., Esra, die Mosetora und die persische Politik: Kratz, R.G. (Hg.), Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden, 2002 (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 22), 231-256.
- Blum, E., *Formgeschichte* – A Misleading Category? Some Critical Remarks: The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century, Grand Rapids 2003, 32-45.
- Blum, E., Historiographie oder Dichtung? Zur Eigenart alttestamentlicher Geschichtsüberlieferung: Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch? (Das AT und die Moderne), *erscheint demnächst*.
- Fohrer, G. u.a., Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik, 1973; ⁴1983 (UTB 267).
- Fokkelman, J.P., Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis, 1975 (SSN 17).
- Fokkelman, J.P., Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A full interpretation based on stylistic and structural analyses. Vol. I: King David (II Sam. 9-20 & I Kings 1-2), 1981 (SSN 20).
- Fokkelman, J.P., Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A full interpretation based on stylistic and structural analyses. Vol. II: The Crossing Fates (II Sam. 13-31 & II Sam. 1), 1986 (SSN 23).
- Grohmann, M., Aneignung der Schrift. Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 2000.
- Hardmeier, C., Texttheorie und biblische Exegese. Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie, 1978 (BEvTh 79).
- Heger, K., Monem, Wort und Satz, Tübingen 1971.
- Lyons, J., Introduction to theoretical linguistics, Cambridge 1969.
- Oeming, M., Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, Darmstadt 1998.
- Oeming, M. / Pregla, A.-R., New Literary Criticism: ThR 66 (2001), 1-23.
- Von Rad, G., Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel: AkuG 32 (1944), 1-32 = Gesammelte Studien zum Alten Testament, 1961 (TB 8), 148-188.
- Richter, W., Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971.

- Rost, L., Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, 1926 (BWANT III,6) = Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg 1965, 119-253.
- de Saussure, F., Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin ²1967, dt. Übers. von Cours de linguistique générale, Bally, Ch. / Sechehaye, A. (Hg.), Paris ²1922.
- Schunack, G., Neuere literaturkritische Interpretationsverfahren in der nordamerikanischen Exegese: VuF 41 (1996), 28-55.
- Sternberg, M., The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading, Bloomington 1985.
- Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis, 1995 (OTS 34).
- Utzschneider, H., Text – Leser – Autor. Bestandsaufnahme und Prolegomena zu einer Theorie der Exegese: BZ 43 (1999), 224-238.
- Utzschneider, H. / Nitsche, S.A., Arbeitsbuch literaturwissenschaftlicher Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments, Gütersloh 2001.

Summary

There is no diachrone exegesis without an implicit synchrone interpretation. Vice versa, there is no synchrone interpretation without diachrone implications. For a scientific discipline it should, however, be a matter of course that both indispensable approaches be followed consciously and methodologically reflected; it lies in the calamity of the subject that this is apparently not self-evident.

Beyond Synchrony and Diachrony

Hyperchrony, an Archaic Framework for Cultural Criticism

Lyle Eslinger

1 Status Quo

The debate between diachronic and synchronic criticism derives from pre-critical reading of the Bible. Pre-critical reading is neither diachronic nor synchronic but „monochronic.“ The Bible tells the story of the past, its verisimilitude and unity are assumed. Such pre-critical assumptions provoked early critical readers such as Baruch Spinoza (1632-1677) to devise the analytic framework from which diachronic criticism derives. The modern debate between synchrony and diachrony, then, is a debate between two reactions: synchronic criticism to diachronic criticism and diachronic criticism to pre-critical reading. Early critical readers assumed that the Bible must be subject to critical reflection before its stream of tradition is allowed to enter the pool of considered knowledge. In the historical-critical tradition this has come to mean that scholars examine the Bible by the methods of the historian. The correspondence between the assumption of historicity among pre-critical readers and the critical focus on history is not accidental; the critical valuation of history stems from a pre-critical confessional interest in fact and historicity. Evidence of a varied literary history and the strangeness of biblical literary style turned diachronic attentions to literary discrepancies, the surface traces of seams from which historical truth might be extracted. The „fragments hypotheses“ in pentateuchal and gospel criticism are a logical evolution of this orientation toward history and away from literature. Charles Darwin explained the logic of evolutionary processes, which the historical-critical attention to literary fragments exemplifies. Darwin offers a metaphor of wedging shards, packed tightly together and competing

for space in an ecosystem. Through mutual struggles and interactions each wedge drives ever more tightly against its neighbours, some of which are eventually squeezed out and go extinct.¹ Source and redaction analyses have followed the unidirectional trajectory of a competitive evolutionary process. But the cost of fine-grained competition is specialization, which can run to debilitating excess. In intellectual domains, such processes create tunnel visions. To consider alternatives one must disengage from the competition.

Synchronic studies are one such disengagement – problematic because they are so reactionary. Against speculative historical-critical reconstruction, text-immanent synchronic reading avows agnosticism. At its best, synchronic reading aspired to correct the atomistic tendency of diachronic reading, to prepare the ground for better socio-historical understanding with better literary analyses. At its worst, it devolves into text-immanent analyses that have no critical purchase outside the confessional or post-modern reading communities in which literary reading has gained acceptance. For various reasons – principally the incompatible logic and goals of these two forms of reading – synchrony and diachrony have not been broadly synthesized. It seems doubtful that the two opposing ways of reading such literary phenomena as tension, contradiction, and duplication can ever be harmonized to the point that the division disappears.² What seems more likely is that synchronic studies must accept a marginal position in the field. But putting such political woes aside, the fundamental problem of synchronic study lies deeper. Ironically, it is something inherited from the diachronic parent it reacts against and stems from diachrony's own reactionary impetus from pre-critical tradition.

1.1 Synchrony's Deficiencies

From the perspective of one who shared its hopes, synchrony's greatest failing has been its minimal influence on diachronic reading practice. The need for its correction and rigorous skepticism was not acknowledged. Increasingly the audience for synchronic studies becomes other synchronic scholars or confessional sectors in the Bible's reading community. From a broader Humanities perspective, these text immanent readings rarely advance the project of reflective cultural criticism. Humanities scholarship contributes to the advancement of knowledge by contextualizing culture in the broadest possible context. But a

¹ "The face of Nature may be compared to a yielding surface, with ten thousand sharp wedges packed close together and driven inwards by incessant blows, sometimes one wedge being struck, and then another with greater force" (Darwin, „Origin of species," Chapter 3: „The Struggle for Existence," 1859 [1968], 119).

² Joyce has argued for a complementarity of labour, but that would retain a division that synchronic skepticism originally sought to overcome (1995).

synchronic reading in biblical studies does not need to consider that ultimate reference and rarely does so, particularly where the mythological horizons of the Bible are accepted as Scripture. Advanced against diachronic analyses, a good synchronic reading begins and ends in the text. Diachronic scholars have often discounted this kind of analysis as a distraction or even as a regression into pre-critical reading.³ Beyond appreciations of a classic text, what can synchronists contribute to reflective cultural criticism?

Humanistic scholarship requires a critical framework unconstrained by any particular cultural inheritance, especially one such as the Bible which has shaped so much of the Western worldview. Reflective criticism needs the freedom of the broadest possible working framework. In an evolving universe the broadest contexts for imagination are space and time. Space-time contexts are basic and the historical sciences have redefined the modern worldview largely by attending to them. In comparison, criticism bounded by the biblical text or even the historical world of the Bible is narrow and introverted. Such critical boundaries are appropriate only for confessional communities whose worldview is defined, even if only in origin, by the Bible's mythological horizons. To a reflective thinker like Spinoza it was clear that the ancient cultural artifact must be situated within a broader critical framework and not the other way around.⁴

1.2 *Diachrony's Deficiencies*

Compared to synchrony, diachrony has more critical promise due to its interest in history. Still problematic for imposing diversity on demonstrable unity, diachrony's extra-textual focus should guarantee that readings will derive from a modern framework and allow its practitioners to contribute to the reflective critical project. Precursor Spinoza bridged the gap between the ancient and the modern worlds, subjecting the dogma of Mosaic authorship, for example, to diachronic scrutiny. Spinoza's critical practice put this facet of biblical tradition in its place alongside other relics of antiquity. We understand the reason for the dogma's existence when he construes it as a manifestation of primitive human anxiety. Though Spinoza knew nothing of Darwin or of human evolution his appreciation of human nature and his intuition of the circumstances of its generation make his work a contribution to the critical reflective project.

Unfortunately, the reflective potential demonstrated by Spinoza's diachronic practice has not often been realized in biblical studies. The reasons are twofold.

³ The agreeability of synchronic readings to conservative elements in the Bible's confessional reading community was an unintended consequence even if the method is often most advanced by the work of conservative scholars; cf. Carroll 1995, 50-51, and Barr 1995, 11.

⁴ Cf. Preus 2001, ix-x.

First there are limitations of the data in the text. The nature of the biblical materials has prevented us from settling even preliminary issues. Lack of consensus in such a small field of inquiry with centuries of labour invested suggests that the biblical data will inevitably fall shorter and shorter of increasingly fine-grained reconstructions. Unable to reach consensus on preliminary tasks such as the isolation and identification of intermingled literary layers, diachronic scholarship sinks deeper in nuance and refinement. Outsiders to our small field have grown accustomed to this and become skeptical about our endeavour. Even for one less pessimistic it seems prudent to divert a little critical energy to a method of analysis commensurate with the nature and limitations of biblical literature.

Limitations of the data are matched by limitations of literary methodology. Diachronic criticism relies heavily on literary criticism and it is reasonable to expect its analyses to be thorough and refined. If the criticisms of synchronic analysis are at all reliable, however, diachronic atomism has more to do with assumptions than literary evidence. One expects that diachronic studies would be keenly interested in literary theory and the idiosyncrasies of ancient Hebrew literary style. Yet, as Barr notes in his review of the synchronic-diachronic divide, diachrony's literary theory remains at the level of intuition and common sense.⁵ Gatherings such as this symposium might improve this situation, since if nothing else, synchronic studies should have something to offer on literary theory and ancient Hebrew stylistics.

A third impediment to diachrony's extension of Spinoza's beginning on reflective criticism is similar to the limitation that synchrony's derivation from diachronic studies imposes. Both modern critical practices trace their ancestry to precritical reading. The precritical assumption that Scripture is historical provoked the diachronic reaction and the measurement of the Bible by the yardstick of secular history and the historical method. Though the results diverge from the pre-critical assumption of historicity the concern to correlate biblical descriptions with real world events in the history of ancient Israel and Judaism persists. Significance is historical and its single-minded pursuit propels diachronic studies in its wedging Darwinian array, competing for crowded space in the limited environment of biblical data. The detail required overwhelms the resolving power of the Bible's literary data, forcing increased reliance on scant material alongside literary analyses. Ironically, this ever more tightly

⁵ "Traditional 'historical criticism' was on the whole rather lacking in theory ... In reality most criticism began with practice, and theory was worked out later, or rather was never properly worked out at all. Actual historical criticism worked in a rather empirical, trial-and-error, manner" (Barr 1995, 9). Cf. Alter's comments on the uncritical notion of „style“ in Leonhard Rost's classic delineation of the succession narrative (Alter 1999, xi).

packed scrutiny transforms diachrony into a form of synchrony. Narrowly trained on a thousand years of west Asian history, diachrony normally operates oblivious to the vast expanses of prehistorical human existence whose impression is universally apparent in culture, in religion, and in the Bible.

Yet there are methods that have engaged this depth dimension in culture, Jungian depth psychology, for example, and earlier pioneering works in comparative mythology (e.g., Jensen 1890; 1906; Müller 1891; 1897). But these were dismissed and are now forgotten by all but those who write histories of the discipline. The source of this historical obsession can be traced to pre-critical assumptions of historicity. Our discipline, of course, is not the only field of Western scholarship influenced by Christian theology. Karl Löwith has argued that the notion of progress in Western philosophies of history is a secular avatar of Christian and Jewish eschatology (1949). Without this distinctive inheritance Western philosophers of history might have thought in terms of the cyclical historical mythologies of India and of China instead of teleological terms such as Hegel's cosmic evolution of *Geist*. In the case of biblical studies the influence, of course, is stronger and pervasive because so many of its scholars maintain confessional affiliations, personally and professionally.

2 A Hyperchronic Framework

A humanist's task:

„Until recently, humans did not in the least worry about the consequences of their success ... Knowledge had no other value than as a source of power. Religion, the only force that could have been capable of tempering this unleashing, served as a pretext for it more often than restraining it. Only in the last decades has humankind become conscious of the harm its uncontrolled development has inflicted upon nature and of the responsibilities that parallel the exorbitant powers it has gained“ (de Duve 2002, 253).

A humanist's response:

„The object and aim of philology, in its highest sense, is but one – to learn what man is, by learning what man has been. With this principle for our pole-star, we shall never lose ourselves“ (Müller 1860, 8).

In a field as divided as biblical studies, Müller's pole-star could lead us back to the forgotten reflective side of Spinoza's biblical criticism.⁶ Paradoxically, the spirit of Müller's thought is more often apparent in popularizations of the historical sciences than in the arts, where the passion for relativistic hermeneutics continues to foil constructive work. Yet cosmic evolution could be the larger historical frame for humanistic critical reflection, as it is in the historical sciences and in some of the social sciences. The basis for cosmic evolution's success as a worldview in the sciences is obvious. At their disposal the historical

⁶ Clearly presented in the final section, „Of Human Freedom“, in Spinoza's *Ethics*.

sciences have all the converging evidence of chemistry, geology, and biology. What is left for humanists? The answer now is the same as in Spinoza's days: critical reflection can study the evidence in the cultural record and in introspective analysis of human nature.⁷ Both are as integral to natural history as any other phenomenon and both provide a more immediate access to what Freud called the „archaic inheritance,“ the evolutionary record in the human psyche. Comparative embryology and genomics track the physical record of human evolution; depth psychology attempts to track the psychological record. But how do we engage the unconscious? Jung's answer, like Frye's, was to search the cultural record with an eye to universal themes and concerns. If the psyche has within it a fossil record of life's archaic experience, like the earth itself, these should also be apparent in cultural reflections of the psyche like the Bible.⁸

Increasingly, human behaviour itself becomes a key to the possibilities or even the possibility of a human future. In step, the need for a clear reflective understanding of our nature, its prehistorical influences, and influential classical expressions demands careful scrutiny if we are to determine and not accept the fate that our past and nature drive us to. Biblical scholars can contribute to this self-understanding by attending to the hyperchronic dimensions of the Bible.⁹

⁷ E.g., the method of the so-called philosophers of human nature.

⁸ To many this may seem an uneasy hermeneutical circularity. But in a physical monism, such as the historical sciences assume, all methods are perforce confined to the frame of the monistic system and the evidence it offers. At this level reflective assessment of the psychological and cultural records is no more circular than anything in the sciences. What remains is to establish a sufficient body of observation to begin the scientific process of confirmation, rejection, and reassessment.

⁹ Though I would welcome a few strokes of Occam's razor across the stubby fields of biblical neology, „hyperchrony“ makes some sense in view of historical usages of synchrony and diachrony in biblical studies. It suggests the hyper-historical framework that encompasses the diachronic and synchronic phenomena. Hyperchrony emphasizes the recognition that culture is emergent from biology and from the archaic history of life on earth. Culture takes its orders (Frye's „primary concerns“) from the archaic frame of existence. Culture's hyperchronic offspring such as the Bible must be approached, critically and reflectively, within the broader frame of „deep time.“ The „hyper-“ in hyperchrony also alludes to another „hyper,“ hypertext. Almost everyone has used hypertext to navigate the worldwide web, whether or not they understand anything about hypertextual theory. Hyperchronic analysis of culture find hypertexts (hypermyths?) snarling the surface of cultural constructs but explains this network (unlike intertextual theory, which rather revels in it) by tracing its pervasive linkages back to archaic biological matrices. Hypertext and the related literary construct, intertextuality, are two-dimensional in nature. Hyperchrony, however, always looks back to the third dimension, deep time and the archaic inheritance, and aims to understand the two-dimensional cultural surfaces in terms of their derivation from it. The unidirectional vector of hyperchronic interpretation defers to the fact that culture is infinitesimal compared to life's pre-history. And the vector seems irreversible. It is improbable that culture (particularly self-consuming human culture) will ever have a history of sufficient duration to make it an equal partner with its biological and physical antecedents as a matrix for human concerns and values.

Situating the Bible in the frame of the archaic inheritance allows us to reassess its influence on our self-perception and values „ even our scholarly assumptions. Like other classicists, biblical scholars may even have an advantage. As in the best of ancient literatures, the archaic roots of the Bible lie nearer the surface than in modern literature, where reflexivity sometimes overgrows the archaic soils. Readers sense this and speak of the Bible's archetypal power and its perennial relevance. Such concerns and perceptions are rooted in experiences that originate before the dawn of the Holocene, beyond the reach of the historian.

2.1 *A Literary Precursor: Northrop Frye*

Northrop Frye's work is best known to biblical scholars from the books that grew out of his courses on the Bible and literature at the University of Toronto (Frye 1981; 1990; 1991). For the past decade I have found myself returning to Frye's work on the Bible, though I kept to the disciplinary prejudice that it reflected Christian tradition more than the details of biblical literature. Two points in Frye's critical framework merit reconsideration. Frye's first point was that the Bible as a whole expresses what he calls a „mythological universe,“ a literary/mythological version of a worldview. A mythological universe is a natural conglomeration that evolves in human experience over millions of years. There is a bit of Lucy's legacy in all our worldviews (Jolly 1999). To whatever degree biblical literature is composite, its literary incongruities have coagulated to express a worldview whose profile can be described and assessed in a hyperchronic framework. Frye's second point relates to the first and explains how it is possible to find the unity of a mythological universe in the diversity of biblical literature. The Bible's perennial fascination is due to the fact that it expresses what Frye calls „primary concerns.“ In many lectures and books Frye repeats an eccentric list of these concerns, which he says form the foundation of all enduring myth and literature. „The primary concerns underlying them [ideologies] are simpler: they are the concern for food, for shelter, for sexual relations, for survival; for freedom and escape from slavery; for happiness and escape from misery“ (Frye 1990, 88). Frye's list of the fundamental forces in myth and literature derives from the fact that human values and culture are deeply rooted in or perhaps even determined by biology from which culture emerges.¹⁰ So long as human existence depends on a biological platform, „primary concerns“ will supply the core logic and thus the data for hyperchronic reflection on culture.¹¹

¹⁰ In one of his earliest books on the subject, Wilson (1975) presents the case for a strong biological determinism of culture.

¹¹ According to Kurzweil, alternative symbiont and machine substrates are already on the horizon (1999).

In a lecture series broadcast on the Canadian Broadcasting Corporation, Frye recommends that the way to glimpse what I am calling the hyperchronic dimension of a literary work is to stand back from the text and try to capture in one glance the sweep of the whole. He looks for underlying currents and concerns that connect and shape diversity at the literary surface. Frye's literary approach to hyperchrony parallels the introspective work of the nineteenth century philosophers of human nature. Beneath the surface of Western religious mythology they discovered psychological universals such as fear (Hume), anxious dependency (Feuerbach), and repressed archetypal memories of eros and aggression (Freud). Frye's vision of the Bible might have been too Christian and too little engaged with literary detail, but his technique of drawing back from the text allows us to sense the pervasive hyperchronic dimension in the Bible „if socio-biology and its offshoots are correct in principle.¹² The stream of evolving informational complexity that we call human culture, and so the Bible too, will reveal its biological ancestry at every level – if we begin to look for it. So, for example, even something as ethereal as the Jaina belief that the path to liberation is suicidal starvation exhibits an inverted biological compulsion.¹³ In an „earthy“ culture such as the Bible's, the biological roots of culture are infinitely more apparent.

3 Applying the Hyperchronic Framework

The political history in the books from Jos to IIReg is entangled in the archaic network of human nature and its deep concerns. The compulsion to escape insecurity „the central drive underlying everything in the Bible from creation to recreation (N.T.)“ expresses Schopenhauer's „will“ (1819), the core component of human psychology. Nevertheless, the dynamics that unfold in the story of Israel's transition from theocracy to monarchy, which is far from a naive reproduction of an actual historical sequence in ancient Israel's real political history,¹⁴ are of a second order. Before we consider them it will be useful to consider a simpler story, one that hinges on the same central dichotomy of means (human or divine) to security, in the lives of the patriarchs. It has long been observed that the lives of the patriarchs reflect the history and issues of the

¹² From an evolutionary perspective there is little room for doubt. Naturally there is debate about the extent of „biological determinism“ (e.g., Ingold 1986; Hardcastle 1999; Lewontin 2001). But the critique does not disturb the basic point: everywhere culture contains the traces of its emergence from biology.

¹³ Becker identified such behaviours as part of the human „immortality project“ (Becker 1973, 142). And Schopenhauer characterized the core psychology of suicide as the most forceful expression of „the will,“ his term for the core existential drive (Schopenhauer 1969, 398-399).

¹⁴ Cf. Dietrich's observations, in this volume.

nation they spawn. A study of the hyperchronic in the life of Abraham, then, is a study of the same concerns that underlie the political narratives in the Dtr.¹⁵

3.1 Example 1: Gen 17–18

In a scene from the middle of his life, Abraham and God have a dialogue on justice (Gen 18). As the conversation develops Abraham grows bold and presses God on the morality of exterminating two towns. Abraham's demand is incongruous with the remainder of the story of history's first and most active Yahwistic devotee (Noah is pre-historical). Considered diachronically, it is improbable that Abraham's monotheistic scruples derive from the same cultural environment as surrounding traditions in Gen. Divine or human, morality is crude or non-existent in the tale of Abram's subterfuge in Egypt (Gen 12) and the consequent plague on the house of Pharaoh. The topic does not surface until chapter 18 and then submerges as abruptly. Diachronically considered, the incongruity opens onto the text's literary history and its socio-historical backgrounds. Synchronists will respond predictably, assuming unity and looking for a pattern in which the seeming incongruity is integral to a large-scale narrative structure, probably chiastic. What does a hyperchronic frame add? Initially the diachronic hunch seems the right one. Moral issues have no business in the patriarchal stories. But consider: once the natural world had been personified (anthropomorphism; cf. Guthrie 1993) and the gods had emerged in the prehistoric phase of humans' mythological evolution, the application of human standards of fairness could not have been far behind in considerations of divine-human interaction. Concerns for the morality of a powerful agent such as a god should be early, not late and the issue of God's morality should have preceded the devotional mythological framework of contractual interaction broadly expressed in the patriarchal stories. What remains is to test this hyperchronic hunch, derived from a combination of anthropological theorizing about religion (Guthrie 1993) and introspective analysis of human nature and social psychology, against the scene in Genesis.

As the story of covenantal interaction moves into chapter 18, God has just demanded that Abraham demonstrate his submission as a Yahwistic devotee. The demand imposes a high psychological cost, fealty in the form of a self-inflicted genital mutilation (Gen 17). In Abraham's story circumcision is a

¹⁵ This connection, of course, has been treated in diachronic studies of the literary connections between Gen and the political narratives; e.g., Wagner 1972, von Soden 1974, Van Seters 1975, and Lundbom 1983.

synecdoche for a man's sacrifice of self-determination by the self-mutilation¹⁶ of his reproductive anatomy. God's demand targets the key anatomical emblem of masculine sexual psychology.¹⁷ Sex, though pleasurable to all large mammals, means much more than that, particularly in a self-aware species. Reproduction is the biological basis of political and economic autonomy, particularly in a highly social species. It is the primary behaviour by which humans assert their independence from the environment and hence also from its divine personification. Certainly that is what reproduction emblemizes in the patriarchal narratives of Gen, particularly in Abraham's story which pivots on reproductive concerns. The demand for Abrahamic circumcision has a retaliatory quality that reflects a psychology of guilt over this emblem of human assertion. God takes exception to the patriarchal couple's attempt at reproductive self-determination (the case of the rejected Ishmael, Gen 16–17) which would have circumvented the trial by promise of son to a barren woman (Gen 15). Now reconsider Abraham's call for divine morality: is it not a bit of covenantal tit for tat? Having demonstrated fealty by his symbolic act, Abraham feels justified to demand that God submit to common standards of morality.¹⁸ The archaic social-psychological roots of the demand for circumcision and its counter for divine morality go baroque later, as Israelite culture moves from polytheism toward monotheism. The archaic social psychology of reciprocity provides the core logic for Israel's covenantal mythology. As an emblem of this trajectory in ancient Israelite religion (at least as represented in the overall trajectory of biblical literature), the fit between the moral sensibility of Gen 18 and its immediate literary context could not be more apt. As we shall see, the issue is never resolved and persists at the core of the conflict between monarchy and theocracy in the political narratives.

But the link between circumcision and universal justice only skims the surface of the hyperchronic dimension of Abraham's story. Spinoza observed that the fundamental human motivation is the will to live, which he characterized by the word „striving“ (*conatus*). Like Frye's short list of primary concerns, Spinoza got his understanding of „striving“ from careful introspective examination of

¹⁶ Reflexivity is crucial. The cutting edge of the rite would be dulled if anyone other than Abraham, even God, performed it. What it became thereafter in Jewish tradition is irrelevant to the circumstance in Abraham's life.

¹⁷ The penis is the most prominent erectile tissue on a human body, male or female. The sexual symbolism of the erect organ is cross-culturally transparent and functions, also, for sexual and dominance displays in other species; cf. Wickler 1966.

¹⁸ Prior to the sacrifice of the foreskin, the first solicited sacrifice in the Bible, no one expects God to be moral and he does not volunteer to be so. From a monotheistic theological perspective the flood, a far more appalling injustice against innocents than the lesser loss of innocent life in the villages of Sodom and Gomorrah, was a more appropriate moment to introduce the concept.

his own (and others') share of evolved psychology. Since an individual's capacity to quell this compulsion is limited, alliances with other agents are a primary activity in a social species (*Ethics* IVP18Schol), all the more so when the potential alliance is with a being of another order as in Abraham's covenant with God. Spinoza's *conatus* psychology colours all divine-human interaction in Abraham's story, from God's opening invitation (Gen 12,1) to Abraham's concluding reproductive efforts (Gen 25,1-7) and from Abraham's behaviour in the narrative to the literary behaviour of the people who preserved it. As one iteration of a series of desired divine-human interactions, the covenant of circumcision and the demand for moral divine behaviour are two sides of an archaic economy of religion. The tension in Abraham's story between self-determination and submission to God reaches its climax, in the Bible, in the so-called pro- and anti-monarchic threads of the political narratives.

Coming from a known synchronist, a diachronic critic might be suspicious of such an analysis of Gen 18, which seems to differ from a synchronic reading only by trading a psychological for a structural argument. But integral reading is not the focus of the exercise, which might be worked as well between literarily distinct but hyperchronically connected texts. A more significant concern is how this reading of a biblical story contributes to the project of reflective cultural criticism. Abraham's call for divine righteousness is an early turning point in the Western mythology of morality, particularly divine justice. In the biblical story morality emerges as a control mechanism, binding God by a symbolic ritual mutilation. The tangible security of reproductive self-determination is traded (but only symbolically; reality presses much too hard for Abraham to emasculate himself completely) for the intangible mythological security of a moral God. As a „mere“ mythological construct divine morality is far more risky than the near-to-hand business of reproductive self-determination. But it is also far more powerful if it can be realized in the world of facts outside the imagination. Much of the subsequent history of political theorizing (e.g., Hobbes and Spinoza) and theo-political theorizing derives from these first inklings of divine justice in the Bible. The ludicrous economy of the exchange, which binds God to universal justice and Abraham and his sons only to the loss of some skin, marks the human dependence on cognitive maps, mythologies, for survival. That God might accept such an unequal exchange reflects human desperation far more than divine compassion.¹⁹ Abraham's effort to capitalize on his sacrifice typifies the profiles of renunciation in all three Western religions,

¹⁹ So, also, thought Socrates: „Do we have such an advantage over them in the trade [of religion] that we receive all our blessings from them and they receive nothing from us?“ (*Euthyphro* 15a). The disparity is a sore point in much reflection on the economy of pious gifts to the divine (e.g., Prometheus' division of sacrificial portions).

particularly in the two traditions that elaborate renunciation in systems of religious law. The archetypal story of Abraham profiles the archaic logic underlying these systems in a simple narrative frame. Behaviour in accordance with the logic of interpersonal renunciation continues to play a major role in human existence, notably in the suicidal behaviour of young Muslims who sacrifice their lives (and others') in their attempt to secure a just reward from Allah. Though it is improbable that a hyperchronic reading of Abraham would swerve them from their course, it could open the way to a new reflective understanding for others who share the reciprocal psychology of the Abraham story. Given the importance of collective myths (social constructions), it is conceivable that a reflective reconfiguration of the socio-mythological framework in which Islam and the behaviour of some of its members are expressed in the modern world could catalyze the reconfiguration of values and behavioural motives that have produced social injustices to which these desperate acts are predicate.

3.2 Example 2: Pro- and Anti-Monarchism in the Political Narratives

Diachrony would not be where it is today if biblical literature were not replete with apparent incongruity. The current state of the question in Deuteronomistic studies hangs on these phenomena and devotes itself to the creation of a literary-historical model for their organization. Dietrich (1994, 156-157) summarizes three broad approaches to the literary diversity in the political history: a) Noth's way: the exilic Deuteronomist was a „committed anti-monarchist“ forced to accommodate recalcitrant traditional material that favoured the monarchy; b) „the block model“: successive Dtr redactors view and characterize the monarchy from the vantage of shifting socio-historical circumstances (pro „ during the monarchy; anti „ after its demise); c) the „strata model“: successive socio-literary strata express counterpoints (wistful pro-monarchism after the kingdom's annexation; religiously conservative anti-monarchism when a revived kingdom seemed possible. Dietrich favours the last option because he accepts Noth's exilic origin for the Deuteronomist and thinks a critical theology reflects biblical tendencies more than a conformist theology (157). He rejects a fourth option, that dissonance in the Dtr might belong to a unified portrayal that includes contrary pro- and anti-views in a complex historical narrative that eschews a simplistic kerygma. Such „is not the style of the Deuteronomists,“ according to Dietrich, „they speak their minds clearly“ (157). This judgement is, no doubt, informed by a broad reading experience of the Dtr but its argument against a complex narrative is reduced to an assertion about the Dtr's characteristic manner of expression. Disagreement between synchronic and diachronic approaches to pro- and anti-monarchism is left, then, as an irresolvable

difference of opinion. A commensurate synchronic response, which I do not offer here, would be that certainly one cannot discern a complex narrative when literary tensions are resolved, as a matter of course, into separate literary components.

The story of Israel's transition from chiefdom to monarchy in ISam (traditionally demarcated as chapters 8–12) is a patent example of literary diversity in the Bible's political history. Following Wellhausen's source analysis, the text interleaves traditions expressing a later anti-monarchic sentiment and older expressions of pro-monarchic sentiment (cf. Wellhausen 1899). A synchronic reading of the story finds only a mildly complicated plot involving characters whose vested interests lead them to favour or reproach the concept of a monarchy. The contrary views of characters need extend no further than the self-centred perspectives of individuals caught in situation in which personal interests are threatened. Of course these contrary voices might reflect socio-historical tensions, but not necessarily: that requires some careful demonstration and much more information than the text provides. To the refined nose of a diachronic scholar, however, strong political differences are a scent trail that runs straight to the text's socio-historical layer. Diverse political opinion, especially voiced by a theocratic champion as venerable as God or Samuel, is too strong a flavour to blend in the simple literature of the ancient world, particularly when the anti-monarchic sentiment is also coloured by Deuteronomistic diction. Within the diachronic community of interpreters, then, the literary seams are patent and it is simply impossible to see them any other way. Unfortunately for our discipline, the story in Sam does not include the data needed to resolve the issue. Fortunately, the text's relation to the hyperchronic framework is different. Reflection on that dimension can proceed independent of literary unity and even of the intention of the countless „authors“ who had a hand in this literary legacy. In fact, it may be better to focus on subconscious archaic concerns, which made topics such as politics and devotional submission interesting to biblical culture. That kind of data is unavoidably included in all literary products and nowhere more richly than in classical literature such as the Bible.

Standing back (with Frye) from this little piece of political history, the pragmatic behavioural disposition of the worldview that underlies the tension in the story is a form of devotional theism. As part of the cultural struggle to improve human existence, devotional religion works to reform nature and so, according to its theistic mythology, to influence divine behaviour. As a religious behaviour, devotional theism and particularly its cognitive dimensions have a different quality than behaviours that directly engage the environment. Devotional theism is a work of the imagination and its primary product is a mythological map of the human environment and a prescription for behaviour sensible only within

this cognitive frame. With regard to the development of the state this mythological landscape develops in four stages, approximately. The first stage, pre-historical and archaic, is to imagine an existential field that includes gods alongside humans. Both are potential agents for satisfying human need, the psychological ground from which myth making begins. Extrapolating from human social interaction, the second stage is to construct a framework for divine-human reciprocity so that the power of the gods is brought to bear on human need. The third stage brings us to the problem of the state and the dilemma it poses for devotional theism. Putting the imaginative constructions of the first and second stages to the test of experience, assaying their cash value in the real world (James 1907), the third stage considers alternatives. In the case of the assessment of the theocratic myth in ISam, the third stage finds the myth of divine kingship wanting and introduces an alternative, a real, live human king (ISam 8,19-20). The fourth and final stage, which brings us to the installation of the human king, accommodates rather than replaces the archaic, second stage mythology (theocracy, in this case). By modifying the original framework for divine-human reciprocity, the new myth of sacral kingship (David, rather than Saul) establishes a new terrace from which the next assault of cultural evolution is launched.²⁰ In the political history this transition is mapped in three phases, through the archetypal reigns of Saul, David, and Solomon. Synchrony is too busy arguing the case for the unity of the textual surface to consider these hyperchronic depths. For its part diachrony is embroiled in reconstructing social and historical layers and fractures, too busy to consider the large-scale psychological tensions and mythological depths.

Millions of years of biological experience underlie the Bible's sophisticated mythological constructions. The mythological crux of the state embodies an archaic psychological dualism: the distinction between a self and an other, both of which may achieve human goals and one of which may also hinder them. Once gods are counted among potential allies and adversaries the dichotomy hardens in the mythology of devotional religion: which agent should satisfy human need? If one satisfies it, what about the potential of the other? Like powerful humans, gods are known to be jealous of their superiority and to guard their prerogative against all rivals. Even to a comparatively benevolent deity human independence, particularly in collective manifestations such as the state, is a rival that must be suppressed. The gods are offended even by the mere potential of human action, more so when it rises in collective augmentation.

²⁰ The metaphor of mountain climbing is focused on the energy of ascent without implying the telos of a summit ascent. The existential mountain that culture ascends lacks any perceptible peak. Culture's task has no end, commensurate with its ability to comprehend the universe in which it emerged.

Human collectivity can put them off the course of human fulfillment or even provoke an attack (e.g., the flood and the tower of Babel stories). The dynamics of reproductive technologies in the Abraham stories (the issues are surprisingly near to modern ethical concerns) is a biblical beginning for a mythology built on dualistic primitives. Issues of agency and competition are at its core and persist, unresolved, into the political history and beyond. The orienting goal is to satisfy human need. In the eyes of a childless Abraham security is most tangible in reproduction. Will he get it by Ishmael or by Isaac? For the insecure Israelites in ISam, what is needed is reliable political and military leadership (first stage). God is a most promising agent, incomparably potent (second stage). But experience and concerns about divine reliability (ISam 4,6) give pause. Human agents are less powerful but familiar, certain, and tangible (ISam 8,19-20). Just as Abraham (or rather Sarai) takes independent reproductive action (with a surrogate mother, Gen 16) the Israelites favour a human king to replace their unreliable divine king (ISam 1–8; especially see 8,7-8; stage 3). A final modification blends real world political necessity, a human king, with the mythological desideratum of a benevolent divine king (stage four). The new mythological synthesis is sacral kingship: a king beloved of God (*Dawid*; *dwd*; ISam 16,12-13; cf. IISam 12,24-25) succeeds a king demanded to replace God (*Ša'ul*; *š'l*; ISam 12,13). At no point in the historical period of ancient Israelite culture were these archaic mythological building blocks not infinitely antecedent. Equally important, at no point in the biblical story of Israel are these tensions absent. From Abraham to David they and the traditional stories they generate take heart from the hyperchronic.

3.3 *Example 3: Power and Renunciation, Saul and David, Monarchy and Sacral Kingship*

The Bible's primary account of the transition from theocratic to human government is developed, paradigmatically, through the lives of Israel's first three kings, Saul, David, and Solomon.²¹ The transition of power has a rough start. Saul is the people's choice (*Ša'ul*; *š'l*; ISam 12,13), a king who sticks in theocracy's craw because he represents human independence. At the other, with the supposed transfer of power nearly complete, comes Solomon. At first he is „Jedidyah,“ God's beloved (IISam 12,24-25). But he loses that favour status in maturity and so becomes the seal of the united monarchy. Solomon is the last king of a united Israel not because he was greatest of the three kings but because he was first to provoke a theocratic reaction so strong that it ends

²¹ Naturally, this schematic representation owes more to imagination than a simple reflection of history.

in the annihilation of Israelite polity. Between Saul and Solomon comes David, whose charm and cunning open a way for the impossible transition from the antinomy of „church and state“ in the house of Saul to a fragile reconciliation in the court of Solomon. The psychological motive force behind this tension is the archaic dualism between self and other, in a devotional culture the dualism between independence and submission. The same force governs the dynamics of interaction between the outgoing Saul and the incoming David. The scenes of encounter between David and Saul (ISam 24; 26) are narrative metaphors of this tension. In these scenes David plays the part of Gideon. His survival is a product of deference and good fortune „in theological terms, of providence.²² Whatever their historical basis, which is beyond assertion or denial, these scenes of combat play out the archaic psychology of self and other. The social psychology of submissive behaviour has been reconfigured into a theo-political dichotomy between human wilfulness (Saul) and self-resignation before God (David, who will not lay hands on Yahweh's anointed; ISam 24,26; 26,9). The narrative dynamics that historians trace to the biblical authors' political proclivities (e.g., pro-monarchic or pro-Davidic) depend, fundamentally, on this depth dimension. By the time the story reaches the encounter scenes of ISam 24 and 26, Saul has become unacceptable to theocracy and God and Samuel have abandoned him to his own devices. Doomed to annihilation, Saul clutches at power as it slips away. David, though designated as an acceptable replacement for Saul, refuses to seize opportunities against Saul and waits contentedly for what destiny brings. That David's acquiescence might be calculated rather than saintly is a common observation among synchronic critics, who typically reject the hypothesis of pro-Davidic editing for this reason (e.g., Alter 1999, 148). Jobling observes, „He [David] can well afford this generosity, being himself Yhwh's anointed“ (1998, 92), citing Gunn (1980, 102-103) and Rosenberg (1986, 136-139) to the same effect. Here too hyperchrony detects an underlying plane on which these synchronic observations rest. The acquiescent David emblemizes that universal transition of power in which classical civilizations of the mid-agricultural age invent the myth of power's transference: the numinous theo-political power of pre-state divinity descends, sometimes cooperatively but always into the waiting hands of the new-born state.²³ Diachronic analysis identifies thematic continuities and places them last in the redactional conglomeration. But these oppositions run deeper than courtly morality. Hyperchrony senses their archaic quality and, while diachronic and synchronic readings unite in appreciation of

²² Compared to his protection of the submissive Gideon, God has receded into the background by David's time. But the underlying logic is the same: renunciation of human potential produces military victory and the resigned supersede the self-determined.

²³ This mythological transition is traced by Gauchet 1985.

the mysterious power of this classical narrative, traces it to the depth dimension that programmes both the story and its appreciative reception by modern critics. In Dietrich's reading (in this volume) a courtly narrative about the early monarchy includes two versions of a pre-existing tradition about the encounter between Saul and David. Three thematic threads stitch the scenes together: ethical, theological, and political-ideological. Parallelism between the scenes is an artifact of literary history. Only in the final redactional conglomeration do the parallel scenes come together to offer a meditation on the ethics of power and renunciation. For a synchronic reader such as Alter, literary history is plausible but indeterminate. As synchronic readers commonly do, Alter ultimately avows agnosticism on literary history and professes that parallelism must be read „as part of the purposeful compositional design“ of the existing narrative (Alter 1999, 162). The tension between diachrony and synchrony forms at a point of great interest, hyperchronically speaking. For both implicit authorial intentionality is crucial; for Dietrich it is an artifact of literary history, beyond conscious control until a redactor wove the two together; for Alter the reverse is true and the parallels exist only because an author/editor consciously worked them. From a hyperchronic perspective how the parallels crystallized is comparatively unimportant: perhaps, as Dietrich suggests, it was some combination of tradition and genius. What is more important is why they crystallize and what deeper structure they manifest. In hyperchronic perspective, the parallels mirror a simple issue, the question of human security and the means to achieve it once a god is involved in the calculation. Without the god, the agent with the most power, individual or collective, wins. Saul would succeed in hunting down David or David would take advantage of his good fortune and eliminate Saul at the opportune moment. Once a god enters the stage, Saul's army does him no good and David must refrain from an assault on God's anointed king. Mythologically speaking, a „higher“ power now dictates human behaviour. Each character faces the same choice: submit to the higher power and accept the fate it metes out or assert oneself and make one's own destiny. Saul chooses the latter and fails; David the former and succeeds. Of course a critic such as Gauchet would say that David's course is as assertive as Saul's only more subtle and refined, since the attempt at coercing divine power takes place and succeeds in the arena of cultural rather than military might.

Despite the fact that the Bible, to adapt Blake's phrase, is the great code of Western culture, its place is nowhere near the origins of human culture. Comparatively speaking, the worlds of ancient history and modernity are neighbours in the modern Anthropocene. Both are products of ages both dark and distant and yet also as near and apparent as human nature. Barred to the historian's gaze these depths remain open to the introspection gaze of critical reflection.

Thanks to the gains of the historical sciences in the nineteenth and twentieth centuries, reflection now has a „historical“ frame in which to arrange things in a consensually accepted framework „something that Jung’s mythic „collective unconscious“ failed to do. The Bible’s grip on the Western imagination is still strong, precisely because it mediates the experiences of the archaic past in classical mythological constructs. A criticism of the Bible (or any other classical literature) that will contribute broadly to the critical reflective project of the Humanities must reengage this depth dimension and take up again the project that „le Juif de Voorburg“ began so long ago.²⁴

Bibliography

- Alter, R., *The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, New York / London 1999.
- Barr, J., *The Synchronic, the Diachronic and the Historical. A Triangular Relationship?: de Moor, J.C. (ed.), Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis*, 1995 (OTS 34), 1-14.
- Becker, E., *The Denial of Death*, New York / London / Toronto 1973.
- Carroll, R.P., *Synchronic Deconstructions of Jeremiah. Diachrony to the Rescue?: de Moor, J.C. (ed.), Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis*, 1995 (OTS 34), 39-51.
- De Duve, C., *Life Evolving. Molecules, Mind, and Meaning*, Oxford 2002.
- Dietrich, W., *Martin Noth and the Future of the Deuteronomistic History: McKenzie, S.L. / Graham, M.P. (eds.), The History of Israel’s Traditions*, 1994 (JSOT.S 182), 153-175.
- Frye, N., *The Great Code. The Bible and Literature*, Toronto 1981.
- Frye, N., *Words With Power. Being a Second Study of „The Bible and Literature,“* Markham 1990.
- Frye, N., *Framework and Assumption: Denham, R.D., Myth and Metaphor. Selected Essays, 1974-1988*, Charlottesville 1990, 79-92.
- Frye, N., *The Double Vision. Language and Meaning in Religion*, Toronto 1991.
- Gauchet, M., *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion*, Princeton 1997; fr.: *Le désenchantement du monde*, Paris 1985.
- Gunn, D.M., *The Fate of King Saul. An Interpretation of a Biblical Story*, 1980 (JSOT).
- Guthrie, S.E., *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*, New York / Oxford 1993.
- Hardcastle, V.G. (ed.), *Where Biology Meets Psychology. Philosophical Essays*, Cambridge / London 1999.
- Ingold, T., *Evolution and Social Life*, Cambridge 1986.
- James, W., *Pragmatism*, New York 1907.

²⁴ The ambivalent sobriquet comes from Spinoza’s friend and sometimes rival, Christiaan Huygens. It has recently been used as a badge of honor in Nadler’s biography (1999, 203). My usage follows Nadler’s. During his time in Voorburg, near the Hague, Spinoza was polishing both his lenses and his masterwork, the *Ethics*.

- Jensen, P., *Die Kosmologie der Babylonier*, Strassburg 1890.
- Jensen, P., *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*, Strassburg 1906.
- Jobling, D., *1 Samuel*, Collegeville, MN 1998.
- Jolly, A., *Lucy's Legacy. Sex and Intelligence in Human Evolution*, Cambridge, MA / London 1999.
- Joyce, P.M., *Synchronic and Diachronic Perspectives on Ezekiel*: de Moor, J.C. (ed.), *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis*, 1995 (OTS 34), 115-128.
- Kurzweil, R., *The Age of Spiritual Machines. When Computers Exceed Human Intelligence*, New York 1999.
- Lewontin, R., *It Ain't Necessarily So. The Dream of the Human Genome and Other Illusions*, New York 2001.
- Löwith, K., *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, IL 1949.
- Lundborn, J.A., *Abraham and David in the Theology of the Yahwist*: Meyers, C.L. / O'Connor, M. (eds.), *The Word of the Lord Shall Go Forth*, FS David Noel Freedman, Winona Lake, IN 1983, 203-209.
- Muilenburg, J., *Form Criticism and beyond*: JBL (1969), 1-17.
- Müller, F.M., *A History of Ancient Sanskrit Literature so far as it illustrates the primitive religion of the Brahmans*, New York (Reprint of the 1860 edition published by Williams and Norgate, London).
- Müller, F.M., *The Science of Language. Founded on lectures delivered at the Royal Institution in 1861 and 1863*, New York 1891.
- Müller, F.M., *Contributions to the Science of Mythology*, London 1897.
- Nadler, S., *Spinoza. A Life*, Cambridge 1999.
- Preus, S., *Spinoza and the irrelevance of Biblical Authority*, Cambridge 2001.
- Rosenberg, J., *King and Kin. Political Allegory in the Hebrew Bible*, Bloomington / Indianapolis 1986.
- Schopenhauer, A., *The World as Will and Representation*, New York 1969 (1819).
- Van Seters, J., *Abraham in History and Tradition*, New Haven / London 1975. Von Soden, W., *Verschlüsselte Kritik an Salomo in der Urgeschichte des Jahwisten?: WO 7* (1974), 228-240.
- Spinoza, B., *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise*, New York 1951 (original: Amsterdam 1669 or 1670).
- Wagner, N.E., *Abraham and David?*, Toronto 1972.
- Wellhausen, J., *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1899.
- Wickler, W., *Ursprung und biologische Deutung des Genital Präsentierens männlicher Primaten*: *Zeitschrift für Tierpsychologie* 23 (1966), 422-437.
- Wilson, E.O., *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge, MA 1975.

Zusammenfassung

Ungeachtet dessen, dass die Bibel der „Grundcode“ der westlichen Kultur ist (William Blake), ist sie ein Spätling der Weltkultur. Menschheitsgeschichtlich gesehen, sind Antike und Moderne Nachbarn. In beiden spiegelt sich eine viel weiter zurückliegende, archaische Periode, in der sich die menschliche Natur herausbildete. Dem Blick des Historikers öffnen sich diese Tiefen; sie ermöglichen kritische Reflexion auf Grund vergleichender Mythen-Studien, die auch die Bibel einschließen. Dank der Fortschritte der Geschichtswissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert hat diese Reflexion einen wohl etablierten Rahmen, nämlich das Zeiten übergreifende Rahmenwerk der „Hyperchronie“, in das solche Studien einzuordnen sind. Die Betrachtung zweier Beispiele biblischer Geschichtserzählung – ISam 8–12 und ISam 24 / 26 – weist auf, wie eine hyperchrone Perspektive die herkömmlichen Ansätze biblischer Kritik ergänzen kann.

Zum Verhältnis von Synchronie und Diachronie in der Samuelexegese

Thomas Naumann

1 Synchron und diachron – Zum Gebrauch dieser Kategorien

Das in der Bibelwissenschaft mittlerweile etablierte Begriffspaar „Diachronie“ und „Synchronie“ ist aus der neueren Sprachwissenschaft entlehnt. Im Zuge dieser Übernahme ist ihm aber durch die Bibelwissenschaft eine spezifische Bedeutung aufgeprägt worden.¹ *Diachron* werden jene exegetischen Verfahren genannt, die an der Erhellung der *Entstehungssituation*, den historischen Kontexten der biblischen Literatur und der Rekonstruktion seiner Entstehungsgeschichte interessiert sind. Dabei wird der Schlüssel zum Verständnis der Texte häufig in der Beantwortung dieser Fragen gesehen. Hierzu gehört ein Grossteil des Arsenalts historisch-kritischer Methoden einschließlich ihrer Anwendung in den Themenfeldern Sozialgeschichte, Religionsgeschichte und Archäologie. Ihr Ziel ist die Rekonstruktion der historischen Kommunikationszusammenhänge, die einen biblischen Text prägen. Es geht um die reale Welt eines historischen Autors, die *hinter dem Text* vermutet werden kann.

Zur *synchronen Textauslegung* werden diejenigen Verfahren gerechnet, die biblische Texte ohne Rücksicht auf ihre historischen Kontexte oder ihre literaturgeschichtliche Entstehung auf der Ebene eines synchronen Kommunikationszusammenhanges untersuchen. Der Begriff der Synchronizität wird dabei in der Regel noch enger gefasst und allein auf die jetzt vorliegende Endgestalt der biblischen Texte bezogen. In der Entschlüsselung der Welten im vorliegenden Endtext, nicht der Welten hinter dem Text, wird das Ziel der Exegese

¹ Vgl. hierzu Utzschneider / Nitsche 2001, 20f.; Oeming 1998, 63ff.

gesehen. Das Interesse gilt weder der Entstehungsgeschichte noch den historischen Kontexten, sondern dem Text als vorliegender Literatur, seinen Strukturen, Kompositionsmustern, dem übergreifenden literarischen Zusammenhang sowie den semantischen Potentialen, die sich im Text beobachten lassen. Hierbei findet das ganze Arsenal der sprachlichen Analytik seine Anwendung, wie sie in den literaturwissenschaftlichen Disziplinen ausgebildet wurden, und zwar unter betontem Verzicht, die Entstehungsbedingungen eines Werks und die Anliegen eines historischen Autors zu erheben. Hierzu gehören die linguistisch oder strukturalistisch orientierten Zugänge und ein Teil der z.T. mit unterschiedlichen Begriffen beschriebenen Verfahren, die unter dem Dach des „New Literary Criticism“ versammelt sind (Rhetorical Criticism, Close Reading, Narrative Criticism u.a.) und gegenwärtig in der englischsprachigen Bibelwissenschaft weite Verbreitung finden. Aber auch der die kanonische Gestalt des biblischen End-Textes besonders berücksichtigende „Canonical Approach“ gehört hierher.

Im Horizont gegenwärtiger Methodendiskussion wirkt das Begriffspaar *diachron* / *synchron* und die damit verbundene Zweiheit, die sich zum Dualismus steigern kann, selbst leicht anachronistisch. Denn diese Zweiheit blendet die Bedeutung des Lesers als dritter Instanz im kommunikativen Zusammenhang der Textinterpretation aus, eine Instanz, die durch die kommunikationswissenschaftliche Wende in der literarischen Hermeneutik seit den 60-er Jahren zunehmend ins Blickfeld der Literaturwissenschaft getreten ist. Im engeren Sinne dürfen die eher rezeptionsorientierten Verfahren nicht zur synchronen Exegese gezählt werden. In ihnen liegt ein Schwerpunkt auf der diachronen Kommunikation zwischen dem historischen Text und seinem Leser: den Wirkungsinteressen des Textes und den Lektüreinteressen der Leser. Hatte man in den Hochzeiten von Strukturalismus und Werkinterpretation noch relativ optimistisch gemeint, der Sinn eines Textes liege im Text verborgen, sei auch zu entdecken und könne herauspräpariert werden, wenn man nur sorgfältig genug schaue, so zeigen die rezeptionsorientierten Zugänge, dass der Sinn eines Textes erst im Prozess der Lektüre imaginiert und daher vom Leser (mit-) bestimmt wird. Im Rahmen der rezeptionsorientierten Verfahren müsste wiederum genauer zwischen wirkungs- und rezeptionsästhetischen Ansätzen unterschieden werden. Erstere sind an den Wirkungsstrategien der Texte interessiert, die sich auf der Ebene ihrer literarischen Gestalt beobachten lassen und gehören eher zu den synchronen Verfahren. Letztere sind eher am kommunikativen Wechselspiel zwischen Text und Leser und der Vermittlung der Welt des Textes und der (gegenwärtigen) Welt des Lesers interessiert und gehören eher zu den diachronen Zugängen.

Im strengen Sinne *synchron* ist selbstverständlich auch keine der unter *Synchronie* gefassten Methoden. Denn schon der biblische Text und seine Sprache

sind *historische* Gegebenheiten, die jeder implizit anerkennt, der ein hebräisches Wörterbuch und die Biblia Hebraica benutzt. Auch wissenschaftliche Leserinnen und Leser biblischer Texte sind historische Subjekte in ihrer Zeit und diachron vom Gegenstand ihrer Lektüre unterschieden. Statt des Begriffspaares synchron / diachron hat der italienische Semiotiker Umberto Eco dafür plädiert, die interpretativen Verfahren nach einem Dreierschema zu gliedern, welches den drei Instanzen der Textkommunikation (Autor, Text, Leser) entspricht. Danach könnten die textauslegenden Verfahren nach ihren Zielen unterschieden werden, ob sie die *intentio auctoris*, die *intentio operis* und / oder die *intentio lectoris* zu erhellen versuchen.² In dieser Weise ordnet und unterscheidet auch Manfred Oeming in seiner Biblischen Hermeneutik diejenigen Auslegungsmethoden, die a) an den Autoren und ihren Welten, b) an den Texten und ihren Welten, c) an den Lesern und ihren Welten orientiert sind.³

Angesichts dieser Sachlage möchte ich die Unterscheidung von Synchronie und Diachronie in den Methoden der Samuelexegese nur in einem ganz schlichten und pragmatischen Sinn fassen, nämlich hinsichtlich der Unterscheidung, ob die Auslegenden mit dem Arsenal ihrer Methoden an der historischen Entstehungsgeschichte der Texte interessiert sind, oder ob sie dies nicht sind. Hier liegt m.E. auch der Punkt der Verunsicherung und der gelegentlich sich als Ärger äußernde Schmerz der historisch-kritischen Bibelwissenschaftler, die in ihr Methodenarsenal zur sprachlichen Analyse ja durchaus auch synchrone Fragestellungen integriert haben, dass in den letzten Jahrzehnten immer zahlreicher werdende Bibelinterpreten auftauchen, welche die traditionellen Lieblingsfragen der historischen Bibelkritik, den Ursprung und die Entstehungsgeschichte biblischer Texte zu klären, als wissenschaftlich uninteressant und vernachlässigbar abtun. Aus deutscher Sicht scheint es schwer begreiflich, dass eine wissenschaftsgeschichtlich so eindrucksvolle Fragestellung neuzeitlicher europäischer und nordamerikanischer Bibelwissenschaft zunehmend marginalisiert wird. Den traditionsbeflissenen Vertretern der deutschsprachigen Bibelwissenschaft gelten Textinterpretationen außerhalb des historisch-kritischen Methodenkanons, wie sie in den USA im großen Umfang betrieben werden, als belletristisch und un- bzw. vorkritisch. In den USA hat sich eingebürgert, literar- und redaktionsgeschichtlichen Studien als „German Approach“ die Wissenschaftlichkeit zu bestreiten. Längst haben sich zwei Lager gebildet, die sich jeweils methodisch in ihren Kreisen bewegen und bestätigen, aber das hermeneutische Gespräch über die Grenzen der eigenen Methodik kaum mehr suchen. Solche grenzüberschreitenden methodischen Diskussionen sind äußerst selten, und es ehrt die

² Vgl. Eco 1992, 35ff.

³ Vgl. Oeming 1998, passim.

Veranstalter dieses Symposiums, das Gespräch über synchrone und diachrone Methoden der Samuelexegese explizit zum Thema gemacht zu haben.⁴

2 Synchron orientierte Interpretationen zu den Samuelbüchern

Selbstverständlich können nur einige Schlaglichter auf die synchrone Forschung an den Samuelbüchern geworfen werden, äußerst summarisch und ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit.⁵ Die synchronen Arbeiten zu den Samuelbüchern beginnen in den 70-er und 80-er Jahren durch Forscher aus den USA, aus Israel und aus den Niederlanden. Diese Arbeiten konzentrieren sich zum einen auf die Analyse der Komposition und literarischen Gestaltung von Großtexten in den Samuelbüchern, zum anderen auf die Analyse der Erzählweise und konkreten Erzählformen in den Einzelepisoden. Wissenschaftsgeschichtlich werden unterschiedliche Einflüsse sichtbar. In der Strukturanalyse von Makrotexten, aber auch in der narratologischen Forschung sind die Anleihen bei strukturalistischen Konzepten erkennbar (Polzin, Fokkelman, Jobling), bei der Arbeit an konkreten Erzählformen zeigen sich eher Impulse der Werkinterpretation und Erzählformenanalyse, die besonders Meir Weiss an eine ganze Reihe von israelischen und nordamerikanischen Forschern weitergegeben hat.⁶

Der Impetus dieser synchronen Arbeiten ist oft dezidiert kritisch gegenüber der diachron allein an der Textgenese orientierten Forschung ausgerichtet, also kritisch besonders der Literar- und Redaktionskritik gegenüber. Dieser wird vorgeworfen, den vorliegenden Text in seinen literarischen Bezügen und literarischen Kontexten nicht wahrzunehmen, sondern ihn allein als Ausgangspunkt für methodisch kaum kontrollierbare Spekulationen über Alter, Ursprungssituation und Entstehungsgeschichte der Texte zu verwenden. Die Fülle der literarkritischen Hypothesen geht in der Regel – methodisch zirkulär – von Texten aus, die sich die Exegese selbst zugerichtet hat und beantwortet die Frage nach der Kohärenz und Intention des nunmehr vorliegenden Textes nicht. Aus der Sicht einer am gegebenen Text sich orientierenden Exegese erscheinen

⁴ Die Literatur, die dieses methodische Gespräch dokumentiert, ist nicht allzu zahlreich. Hinweisen möchte ich aber auf den interessanten Sammelband, den Johannes de Moor 1995 herausgegeben hat.

⁵ Eine gewisse Vollständigkeit bis 1994 versuchten wir in unserem Forschungsbericht (Dietrich / Naumann 1995). In die Zeit vor 1994 fällt auch der Beginn der synchronen Erforschung der Samuelbücher.

⁶ Es gehört zur Ironie der Wissenschaftsgeschichte, dass die Konzepte der Werkinterpretation und der Erzählformenanalyse in den 50-er und 60-er Jahren im deutschen Sprachraum (Emil Staiger, Wolfgang Kayser, Eberhard Lämmert) entwickelt, aber nicht von der deutschen, sondern von der jüdischen Bibelwissenschaft in Israel (und Nordamerika) stark aufgenommen wurden. Neben Meir Weiss sind für die Samuelexegese u.a. noch Shimon Bar Efrat, Robert Alter, Meir Sternberg, Moshe Garsiel und Yair Zakovitch zu nennen.

große Teile diachron gearbeiteter Studien als äußerst spekulative und methodisch nicht kontrollierbare Versuche, den Texten die Ideen seiner wissenschaftlichen Leser aufzuzwingen.

Dagegen schien die Konzentration auf die gegenwärtig wahrnehmbare Textgestalt den Wildwuchs der historisch-kritischen Spekulationen begrenzen zu können. Denn der gegebene Text lässt sich wenigstens methodisch kontrolliert beobachten und beschreiben. Es ist diesen Autorinnen und Autoren jedoch weitgehend klar, dass auch bei synchronen Verfahren Objektivität nicht zu gewinnen ist. Auch innerhalb seiner textlichen Grenzen ist der Sinn eines Textes nicht einlinig, nicht eindeutig, sondern prinzipiell unauslotbar, schreibt etwa Jan P. Fokkelman in seinem opus magnum zur stilistischen und strukturellen Analyse der Samuelbücher.⁷

Ich nenne im Folgenden einige forschungsgeschichtlich bedeutsame synchron gearbeitete Studien zur Samuelexegese, die ich grob in Arbeiten zur Narration und Arbeiten zur makrotextuellen Struktur von Großtexten einteile.

Zur Narrationsanalyse: David Jobling legte 1978 eine strukturelle Analyse der David-Jonatan-Episoden vor und ließ 1986 noch einen weiteren Band folgen. Mit Hilfe von Aktantenmustern aus der formalistischen Literaturtheorie (Algirdas J. Greimas u.a.) untersuchte Jobling die Interaktionsschemata der Akteure in den Erzählungen.⁸ Ebenfalls 1978 erschien in Israel Shimon Bar Efrats „Narrative Art in the Bible“ in hebräischer Fassung, die erst 1989 in einer englischen Übersetzung zugänglich gemacht wurde und seither mehrere Nachdrucke erfahren hat. Dieses Werk bietet – in den Bahnen der Forschungen von Meir Weiss – die bis heute gründlichste Darstellung der Bauformen des Erzählens in der Bibel, mit vielen Beispielen aus den Samuelbüchern und einer narrativen Musteranalyse von IISam 13. Im gleichen Jahr erschien von Charles Conroy eine differenzierte Strukturbeschreibung von IISam 13–20, in der sich die Makro-Analyse der literarischen Komposition mit der Beschreibung zur Erzählstruktur und zur narrativen Gestalt der Thronfolgeschichte verband.⁹ Der jüdisch-amerikanische Literaturwissenschaftler Robert Alter veröffentlichte ein kleines Werk zur biblischen Erzählkunst,¹⁰ das zu einem Bestseller wurde. Alter hat sich stark um die

⁷ Fokkelman 1981, 427.

⁸ Jobling 1978, ²1981; sowie 1986. Seither hat sich David Jobling in der Diskussion um den „postmodern use of the bible“ im Hinblick auf die Samuelexegese immer wieder zu Wort gemeldet. Erwähnt sei die umfangreiche methodologische Reflexion zur Exegese des ersten Samuelbuches, die Jobling in der Reihe „Berit Olam: Studies in Hebrew narrative & poetry“ 1994 veröffentlichte.

⁹ Conroy 1978. Neben einigen weiteren Einzelstudien zu Texten der Samuelbücher ist besonders auf Conroys synchron gearbeiteten kleinen Kommentar zu den beiden Samuel- und Königsbüchern in der Reihe „Old Testament message“ hinzuweisen.

¹⁰ Alter 1981.

synchrone Bibelauslegung verdient gemacht und mittlerweile auch einen narratologischen Kommentar zu den Samuelbüchern vorgelegt.¹¹

Im Zusammenhang der Erzählforschung ist noch David M. Gunn zu nennen, der zwei wichtige Bücher zur Erzählkunst der Saul- und der Daviderzählung geschrieben hat, die narratologische Analyse mit historisch-kritischen Fragestellungen verbinden.¹² In seinen späteren Werken hat sich David M. Gunn dann ausschliesslich den narratologischen, synchronen und postmodernen Auslegungsmodellen zugewandt.

Die makrotextuelle Strukturanalyse: Die folgenden Werke sind nicht im engeren Sinn narratologisch ausgerichtet, sondern orientieren sich stärker an den literarischen und makrotextuellen Strukturen der Großtexte. Die Anleihen bei strukturalistischen Konzepten der Literaturwissenschaft sind dabei unverkennbar. In den USA haben besonders die Arbeiten von Robert Polzin starken Einfluss auf andere Autoren ausgeübt. Polzin hatte 1977 eine hermeneutische Studie zu einem biblischen Strukturalismus vorgelegt¹³ und in der Folgezeit neben Einzelaufsätzen zu Texten der Samuelbücher eine Serie von Monographien zur literarischen Endgestalt der (deuteronomistischen) Geschichtsbücher veröffentlicht, die unter dem Gesamttitel „A Literary Study of the Deuteronomic History“ in den „Indiana Studies in Biblical Literature“ aus Bloomington geradezu Schule bildend gewirkt hat.¹⁴

Etwa zeitgleich hat in Europa der Niederländer Jan Peter Fokkelman ein enormes Werk zu Struktur und Rhetorik aller Texte der Samuelbücher vorgelegt, das an Umfang und Intensität die Studien Robert Polzins noch hinter sich lässt. Zwischen 1981 und 1993 erschienen vier dickleibige Bände unter dem Gesamttitel „Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel“, in denen Fokkelman mit Akribie und strukturalistischem Scharfsinn die literarische Kohärenz der Endgestalt der Samuelbücher beschreibt.¹⁵ Hinsichtlich der Samuelbücher hat Fokkelman ohne Zweifel ein epochales Werk geschaffen, das die Leistungsfähigkeit der synchronen Textanalyse, die sich in grandioser Konzentration und Einseitigkeit um den vorfindlichen Text der Samuelbücher und seine Welten bemüht, ebenso sichtbar macht wie ihre Grenzen.¹⁶

Mit umfangreicheren Arbeiten zu Struktur und Rhetorik der Endgestalt der Samuelbücher ist auch Lyle M. Eslinger hervorgetreten. In zwei Monographien

¹¹ Alter 1999.

¹² Gunn 1987, 1980.

¹³ Polzin 1977.

¹⁴ Polzin 1989, 1993 (Part 2), 1993 (Part 3).

¹⁵ Fokkelman 1981, 1986, 1990, 1993.

¹⁶ Unser Gespräch mit Fokkelman ist in unserem in Anm. 5 erwähnten Forschungsbericht leicht über das Register erschließbar.

beschäftigt er sich jeweils mit Texteinheiten in den Samuelbüchern, die in der diachronen Forschung als literarisch stark uneinheitlich und zerklüftet angesehen werden, und arbeitet das theologische Interesse der Texte in ihrer Endgestalt heraus.¹⁷

3 Vorteile und Nachteile synchroner Zugänge

Ein schwer überschätzbarer Vorzug synchroner Zugänge ist die Beharrlichkeit und die Konzentration, mit der sich die Interpreten um die sprachliche und literarische Erschließung eines gegebenen Textes bemühen. Dieser ist nicht nur Mittel zu einem anderen Zweck, nämlich durch den Text hindurch in die historische Welt zu blicken (und sei es in die Redaktionsstuben jüdischer Schreiber), sondern er ist von eigener Würde.

a) Die synchronen Arbeiten stellen auf den beschriebenen Feldern nicht nur eine Bereicherung exegetischer Kenntnisse, sondern m.E. auch eine wichtige methodische Kurskorrektur dar, indem sie die vorgefundene Textgestalt und ihren literarischen Kunstwerkcharakter in das Zentrum des Interesses rücken. Darüber hinaus diagnostiziert Manfred Oeming eine erfrischende Unbekümmertheit, „mit der die Bibel als Kunstwerk analysiert wird“ und will „geradezu von einer Lust an der (literarischen) Schönheit der Bibel“¹⁸ sprechen, die sich in synchronen und narratologischen Studien zeige.

Und manche der historisch-kritisch gern als unvereinbare Widersprüche, Doppelungen oder Spannungen bewerteten Textbeobachtungen konnten als stilistisch kunstsinnig und kompositionell beabsichtigt aufgewiesen werden.

Ein Beispiel bilden die berühmten „Doppelungen“ in ISam 24 und 26 (David verschont Saul). Die historische Kritik streitet sich vor allem, welche der beiden Episoden die überlieferungsgeschichtlich ältere sei, wie sie sich gegenseitig beeinflusst haben und wo redaktionelle Anleihen zu finden sind. Inzwischen haben die Arbeiten u.a. von Levenson, Gordon u.a.¹⁹ überzeugend deutlich gemacht, dass Kap. 24–26 eine Art Triptychon bilden, das durch ein feines Geflecht von literarischen Querverbindungen untereinander verknüpft ist. Über diese Verknüpfungen werden wichtige inhaltliche Impulse und thematische Bewegungen etwa hinsichtlich Davids Umgangs mit dem Feind und den eigenen Rachegelüsten übermittelt. Hier wird über Kap. 25 und 26 ein deutlicher Fortschritt, fast möchte man sagen, eine Charakterentwicklung bei David und seiner Einstellung zum Königtum sichtbar. So erscheint auf der Ebene der Endgestalt Kap. 26 nicht einfach als Dublette, sondern als zielsichere Variation eines zentralen Themas.

b) Synchroner Zugänge überwinden die fragmentierten Textbefragungen und lassen die größeren literarischen Zusammenhänge, übergreifende Strukturen und kompositionelle Muster in den Blick kommen.

¹⁷ Eslinger 1985, 1994.

¹⁸ Oeming 1998.

¹⁹ Vgl. Levenson 1978; Gordon 1980; Ders. 1990.

c) Da der Text allen Lesern vorliegt und nicht erst durch komplizierte Operationen hergestellt werden muss, sind die synchronen Arbeiten auch für Nichtspezialisten und für Laien lesbar und nachvollziehbar. Ein Erfolg des Literary Approach in den USA liegt vermutlich auch in seiner Verständlichkeit weit über die Fachgrenzen hinaus. Und für den Spezialisten sind die Ergebnisse synchroner Analyse methodisch besser kontrollierbar und kritisierbar, weil der Text als Maß und Maßstab der Kritik gegeben ist. Von ihrem Methodeninventar her haben synchrone Zugänge Anschlussfähigkeit eher zu den Literatur- und Textwissenschaften als zu den Geschichtswissenschaften.

Als Nachteile und Begrenzungen synchroner Zugänge sehe ich folgende Aspekte:

a) Die Ausklammerung der historischen Perspektiven verleiht dem Text eine überirdische Dimension, so als würde er außerhalb von Raum und Zeit liegen, was er weder der Sache noch der Sprache nach ist. Auch der Endtext in der uns vorliegenden Gestalt gehört als historisches Objekt nicht ins 21. Jahrhundert, sondern ist ein Produkt des frühen Judentums.

Manchmal hilft man sich beim „Close Reading“ damit, dass die historischen Kontexte aus dem Umkreis der Endredaktion bzw. der Kanonisierungsepoche einbezogen werden. So interpretiert Ulrich Berges in seiner synchron orientierten Studie „Die Verwerfung Sauls“²⁰ die entsprechenden Texte konsequent vom deuteronomistischen Standpunkt aus.

b) Die synchrone Interpretation gesteht dem Text von vornherein Kohärenz zu und übernimmt damit auch in gewisser Weise die Verpflichtung, Kohärenz interpretatorisch herzustellen. Für die historisch-kritische Perspektive, die gelegentlich geradezu manisch darauf fixiert ist, Kohärenzbrüche aufzufinden, wirkt dies als Zwang zur Harmonisierung. Man kann dem entgegenhalten, dass diese Art von Kohärenz des Endtextes auch in historischer Perspektive mindestens die Kohärenz der Schlussredaktion ausmacht. Anders gesagt: Die synchrone Lektüre nivelliert die Brüche und Spannungen auf einer literarischen Ebene durch das Kohärenzpostulat. Die diachrone Lektüre nivelliert die Brüche und Spannungen auf einer Textebene durch die Unterscheidung verschiedener Textebenen, die wiederum dem Kohärenzpostulat unterliegen bzw. von ihm her postuliert wurden.

c) Andererseits gibt es Kohärenzstörungen im Text, die sich kaum auf einer literarischen Ebene sinnvoll verstehen lassen, selbst wenn zugestanden wird, dass antike Texte auch auf einer literarischen Ebene sich den neuzeitlichen Kohärenzpostulaten nicht fügen müssen. Es gibt in den Texten Signale dafür, dass wir es auch in den Samuelbüchern mit gewachsener Literatur zu tun haben. Die synchrone Lektüre neigt dazu, dies herunterzuspielen.

²⁰ Berges 1986.

d) Die synchrone Lektüre birgt die Gefahr, dass starke theologische Deutungsmuster in ihrer Geltung für ganze Textbereiche recht flächig in Anspruch genommen werden. So interpretiert Ulrich Berges in der gerade erwähnten Arbeit die Episode von Saul bei der Totenbeschwörerin von En Dor durchgängig (ISam 28) wie ein rechtschaffener Deuteronomist. Gleichwohl hat man den Eindruck, unter der deuteronomistischen Übermalung von ISam 28 liege noch eine andere, ältere Bewertung dieser Szene, die beim „Close Reading“ aber nicht zum Vorschein kommen kann. Auch bei Eslingers Analysen werden diejenigen theologischen Texte zu generellen Deuteschlüsseln des Gesamttextes, die diachron der deuteronomistischen oder anderen theologisch stark wertenden späten Redaktionen zugeschrieben werden, obwohl in den Texten auch widerstreitende Stimmen und Haltungen laut werden, die vielleicht älteren Stadien der Textentstehung zuzurechnen sind. Es gelingt in der synchronen Lektüre offenbar nicht ausreichend, die beobachtbare Vielstimmigkeit in den Texten zur Geltung zu bringen.

In der diachronen Exegese wird dann gern das Fehlen der historischen Tiefendimension beklagt, und dass synchrone Studien auf halbem Wege stehen bleiben. Letztlich kann aber auch die diachrone Exegese die Vielstimmigkeit in den Texten nur im Modell der Einstimmigkeit in den einzelnen Textschichten wahrnehmen und würdigen.

4 Das Verhältnis von Diachronie und Synchronie in der Samuel-Exegese

Einige Arbeiten des „Literary Approach“ profilieren sich stark durch pauschale Kritik an der historisch-kritischen Methode, die kurzerhand durch den eigenen Ansatz für überwunden erklärt wird. Gelegentlich ist vom Paradigmenwechsel die Rede. Nur leben wir nicht in Zeiten, in denen ein exegetisches Verfahren durch ein anderes abgelöst wird, sondern in denen unterschiedliche, neue Zugangsweisen zu den alten etablierten hinzutreten, und in denen sich die etablierten weiterentwickeln müssen. Bibelwissenschaftliche Methoden hängen immer auch von den Entwicklungen in den geisteswissenschaftlichen Nachbardisziplinen ab, den Geschichtswissenschaften und den Literaturwissenschaften. Und auch dort wechseln die Moden und Modelle schnell. Es kann also nicht um ein Entweder-Oder gehen. Es geht auch nicht darum, den synchron arbeitenden Kolleginnen und Kollegen nachzuweisen, dass sie ohne historische Annahmen auch nicht auskommen können, oder dass ein Grossteil ihrer Ergebnisse auch mit den Mitteln des klassischen historisch-kritischen Instrumentariums, das immer schon exakte philologische Analysen vorsah, erreicht werden kann. Fruchtbar scheint es, die Reichweite und Begrenztheit der jeweiligen Zugänge

auszuloten und ihren heuristischen Wert zu erschließen. Was kann eine Methode leisten? Was kann sie zum Verständnis des Textes beitragen und was nicht? Mit synchronen Zugängen können die historischen Fragen nach der Genese der Texte und nach der Kontur ihrer historischen Kontexte nicht beantwortet werden. Wer dies klären will, bedarf einer anderen Methodik.

Die Einsichtsvolleren unter den diachron arbeitenden Exegetinnen und Exegeten – und nur von denen möchte ich reden – begegnen den synchronen Entwürfen mit Respekt vor deren Anliegen und mit recht weitgehender *Integration der Endtext-Exegese* in ihren Methodenkanon. Bei ihnen hat inzwischen die (alte) Erkenntnis Bahn gebrochen, dass der gegebene Text zu verstehen ist, dass Texterschließung beim vorgefundenen Text zu beginnen hat und auch bei diachronen Fragestellungen wieder zu ihm hinführen muss.

Hans-Georg Hentschel und seine Schüler führen solches geradezu schulmäßig in der Samuelexegese durch: In einem ersten Schritt gibt es jeweils eine sensible narrative Analyse des Endtextes, in einem zweiten Schritt folgt dann gewöhnlich eine ausgesprochen sezierfreudige Literarkritik und Redaktionsgeschichte und das ganze Inventar diachroner Fragestellungen.²¹ Mit dieser Integration scheint mir das kritische Potential der synchronen Methoden gegenüber der historischen Kritik aber eher stillgelegt, gewissermaßen aufgesogen. Die derzeitige Abkehr vom traditionellen Methodeninventar der historisch-kritischen Exegese verweist auf ein Problem, das den „German Approach“ unmittelbar berührt: Ist das Rätsel der diachronen Entschlüsselung der Entstehungsgeschichte unserer Texte lösbar? Stehen Aufwand, Methodik und erwartbarer Ertrag in einem angemessenen Verhältnis zueinander? Was ist angesichts der Beschaffenheit unserer Quellen, der geringen Möglichkeiten, zusätzliche Informationen einzuholen und angesichts der Leistungsfähigkeit unserer literarkritischen Werkzeuge an Erkenntnis zu erwarten? Der Verzicht auf diachrone Texterklärung ist in der Regel kein Verzicht auf historische Perspektiven, wie sie etwa schon Übersetzung und Textkritik verlangen. Er ist auch nicht mit der (vorkritischen) Behauptung verbunden, die Bibeltex te seinen literaturgeschichtlich aus einem Guss entstanden.²² Die Zuwendung zum Endtext kommt aus der Einsicht, dass sich die Fragen der Literaturwerdung angesichts der Beschaffenheit unserer Texte und mit den verfügbaren Methoden nicht sinnvoll beantworten lassen. 200 Jahre Bibelwissenschaft haben die Frage der Entstehung der Samuelbücher nicht konsensfähig beantworten können – dass dies in den nächsten 200 Jahren gelingt, ist ebenso unwahrscheinlich,

²¹ Vgl. exemplarisch etwa Hentschel 1990.

²² Synchrone Arbeiten behaupten in der Regel nicht die literarische Einheitlichkeit ihrer Texte in einem historisch-literaturgeschichtlichen Sinn und unterscheiden sich genau an diesem Punkt von un- oder vorkritischen Textauslegungen.

wenn wir nicht doch noch die Tempelarchive des Königs Joschija finden. Diachron arbeitende Exegetinnen und Exegeten müssen sich die Frage stellen, ob es sich lohnt, die 57 bisherigen Modelle der Entstehungsgeschichte der Samuelbücher noch um ein weiteres Modell zu bereichern, dessen Halbwertszeit geringer ist als die Zeit, die sie mit seiner Ausarbeitung am Schreibtisch verbracht haben. Die literarkritische Methodik hat sich gegenwärtig in einer Weise individualisiert, dass sie zu den unterschiedlichsten und sogar zu völlig gegensätzlichen Ergebnissen führen kann. Und dort, wo sich der historische Prozess der textlichen Überlieferungsbildung empirisch überprüfen lässt, ist er in der Regel anders abgelaufen, als es die rein hypothetisch entworfenen redaktionsgeschichtlichen Modelle des Textwachstums vorsehen.²³ Eine solche Situation ist für viele Bibelwissenschaftlerinnen und Bibelwissenschaftler nicht mehr interessant oder plausibel genug, um so viel Lebenszeit zu binden. Die Literar- und Redaktionskritik stellt lauter Fragen, die sich kaum beantworten lassen, während der Text vor einem liegt und nach Herzenslust studiert werden kann. So wenden sie sich anderen, für sie interessanteren Verfahren der Texterschließung zu. Hinter dieser Abkehr steht auch die Abkehr vom wissenschaftstheoretischen Positivismus des 19. Jh., der die historisch-kritische Exegese nicht selten noch immer bestimmt, und der in dem Optimismus besteht, dass das Geheimnis der Literaturwerdung der Bibel oder der Entstehung der Samuelbücher irgendwann gültig gelöst werden kann, wenn man nur sorgfältig genug arbeitet und sein methodisches Instrumentarium weiter verbessert.

In dieser Situation muss sich auch die historisch-kritische Exegese im Konzert unterschiedlicher Texterschließungsmethoden neu formieren. Sie einfach als überwunden zu betrachten, wäre naiv. Historische, d.h. diachrone Bibelinterpretation wird und muss es auch künftig geben. Das liegt in der Natur unserer Quellen als historischer Gegenstände, auch in ihrer Eigenart als Traditionsliteratur, die nicht Autorenliteratur ist und geschichtliche Tiefendimensionen auch dann zu erkennen gibt, wenn wir sie nicht oder nur ungenügend ausloten können. Nur kann man es um der Bedeutsamkeit historischer Fragestellungen in der Textauslegung willen nicht wünschen, dass die diachrone, historisch-kritische Exegese die Herausforderung durch synchrone und rezeptionsorientierte Zugänge unverändert übersteht.

Lassen sich synchrone und diachrone Textzugänge nicht einfach integrieren, so sollten sie doch nicht einfach nebeneinander existieren. Denn die synchronen Verfahren verweisen auf den zentralen Gegenstand aller Verfahren der Texterschließung, nämlich den Text in seiner gegebenen Gestalt. Er ist auch bei den historisch-kritischen Verfahren die entscheidende Kontrollinstanz. Denn Sinn und Plausibilität einer Interpretation auch in der historisch-kritischen

²³ Vgl. etwa Tigay 1985, repr. 1988.

Exegese müssen sich daran messen lassen, ob sie das Verständnis des gegebenen Textes verbessern. Weder die hypothetische Annahme über die Schichtung eines Textes oder seines historischen Kontextes noch die jeweilige Lektüreinteressen eines individuellen Lesers können eine solche Kontrollinstanz bilden, durch die eine Interpretation kritisierbar bleibt. Dies kann nur der Text selber in seinem uns jetzt vorliegenden Bestand sein. Jede Interpretation, sei sie rezeptions-ästhetisch oder produktionsästhetisch orientiert, muss sich an Textmerkmalen und Textbeobachtungen zurück binden und von hier aus auch anfragen lassen. Deshalb ist der synchrone Zugang, der Versuch, den Text in seiner Flächigkeit und Gegebenheit so differenziert wie möglich zu verstehen, nicht einfach ein Weg unter vielen, sondern Voraussetzung und wegen seiner methodischen Kontrollierbarkeit notwendige Grundlage aller diachronen und rezeptionsorientierten Bemühungen. Zwar lassen sich Intentionen und Bedeutungen von Texten nicht einfach objektiv und eindeutig erheben, sondern sie müssen im Prozess der Lektüre auch von den wissenschaftlichen Lesern allererst konstruiert werden. Aber es sind eben nicht beliebige Assoziationen des Lesers, sondern Merkmale des Textes, welche die relevanten Bezugspunkte dieser (Re-)Konstruktion bilden.

Auch im Hinblick auf die gegenwärtige Vielzahl von rezeptionsorientierten Lektüren zeigt sich – wenn nicht alles täuscht – bereits eine gewisse Ermüdung und Skepsis, die damit zu tun hat, dass viele „Lektüren“ weniger den Text erschließen als vielmehr eine nahezu grenzenlose Verfügungsgewalt der Leser über den Text dokumentieren. (Ein Eindruck, der sich auch bei manchen diachron orientierten Arbeiten aufdrängt.) Ich möchte an der Unterscheidbarkeit von Leserinteresse (*intentio lectoris*) und hievon unabhängiger Textintention (*intentio operis*) unbedingt festhalten, die in den postmodernen Lektüren nahezu verschwindet. Auch im Fall der Konkurrenz von widerstreitenden Interpretationen entscheiden allein textbezogene Kriterien über ihren wissenschaftlichen Wert (Erschließungskraft, Ökonomie, Kohärenz, Nachvollziehbarkeit). Die historische diachrone Hypothesenbildung wird weiter unverzichtbar sein, obgleich ihr Wert in der deutschsprachigen Exegese überschätzt wird. Sie dient m.E. nicht dem Ziel, dem Geheimnis der Literaturwerdung der Bibel konsensfähig auf die Spur zu kommen oder einen Blick in die altisraelitische Gesellschaft zu werfen, wie diese wirklich war, sondern hat eine heuristische Funktion im Hinblick auf die Textinterpretation, indem sie prüft, ob unsere Interpretationen biblischer Texte, die als Sprachgebilde ja auf eine Welt außerhalb von ihnen verweisen, nach dem Maß unserer gegenwärtigen Erkenntnis historisch vorstellbar, möglich oder sogar wahrscheinlich sein können.

Angesichts der Vielfalt der Zugänge scheint mir die Reflexion über die Leistungsfähigkeit, aber auch die Reichweite und Begrenztheit der eigenen Fragestellung

wichtig. Wir müssen zu einer Reihe von Fragen viel deutlicher erklären: Was lässt sich erreichen? Welche Fragen lassen sich auf welche Weise beantworten? Und nicht zu vergessen: Welche Fragen müssen auch dann weiter gestellt werden, wenn wir sie nicht beantworten können? Wer den biblischen Text im Kontext des antiken Israel verstehen will, muss sich historisch-kritischer Werkzeuge bedienen. (Ob unsere derzeitigen literarkritischen Methoden geeignete Werkzeuge sind, ist mir nicht sicher.) Nur wer historisch-kritisch arbeitet, kann auch historisch zu urteilen versuchen. Wer nur synchron oder rezeptionsorientiert arbeitet, kann letztlich keine produktionsorientierten Bewertungen vornehmen oder historische Urteile fällen. Ob ein Text in einem historischen Sinn einheitlich oder von einem oder mehreren Autoren stammt, diese Frage lässt sich synchron durch das Aufweisen von Textkohärenz allein nicht beantworten. Insofern überschreiten manche synchronen Arbeiten, die das Aufweisen der Kohärenz eines Textes als Begründung für die literarische Einheitlichkeit eines historischen Textkomplexes benutzen, die Grenzen ihrer methodischen Möglichkeiten. Auch die Leistungsfähigkeit der rezeptionsorientierten Lektüren liegt außerhalb des Fragenkanons, den die historische Kritik gern beantwortet hätte. Und wenn es gut geht, dann könnte die historisch-diachrone Exegese lernen, dass es neben ihr und auch ohne sie oder gegen sie sinnvolle und ertragreiche Formen der Texterschließung auch in den Samuelbüchern gibt.

Bibliographie

- Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981.
- Alter, R., *The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, New York 1999.
- Berges, U., *Die Verwerfung Sauls. Eine thematische Untersuchung*, 1986 (FzB 61).
- Conroy, C., *Absalom Absalom! Narrative and Language in 2 Sam 13-20*, 1978 (AnBib 81).
- Conroy, C., *1-2 Samuel, 1-2 Kings: With an Excursus on Davidic Dynasty and Holy City Zion*, Wilmington 1983 (OTMes 6).
- Dietrich, W. / Naumann, T., *Die Samuelbücher*, 1995 (EdF 287).
- Eco, U., *Grenzen der Interpretation* (ital. 1990), München 1992.
- Eslinger, L.M., *Kingship of God in Crisis. A Close Reading of 1 Samuel 1-12*, 1985 (BiLiSe 10).
- Eslinger, L.M., *House of God or House of David. The Rhetoric of 2 Sam 7*, 1994 (JSOT.S 164).
- Fokkelman, J.P., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses*, 4 vols., Assen 1981-1993.
- Vol. 1: *King David (II Sam. 9-20 and I Kings 1.2)*, 1981 (SSN 20).
- Vol. 2: *The Crossing Fates*, 1986 (SSN 23).

- Vol. 3: Throne and City (II Sam. 2–8 and 21–24), 1990 (SSN 27).
- Vol. 4: Vow and Desire (I Sam. 1–12), 1993 (SSN 31).
- Gordon, R.P., David's Rise and Saul's Demise. Narrative Analogy in 1 Samuel 24–26: TynB 31 (1980), 37–64.
- Gordon, R.P., Word-Play and Verse-Order in 1 Samuel XXIV 5–8: VT 40 (1990), 139–144.
- Gunn, D.M., The Story of King David. Genre and Interpretation, 1978 (JSOT.S 6).
- Gunn, D.M., The Fate of King Saul. An Interpretation of a Biblical Story, 1980 (JSOT.S 14).
- Hentschel, H.-G., Die Kriege des friedfertigen Königs David (2 Sam 10,1–11,1; 12, 26–31): Überlieferung und Geschichte, FS G. Wallis, Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1990/38 (A 125), 49–58.
- Jobling, D., The Sense of Biblical Narrative. Structural Analysis in the Hebrew Bible, Vol. 1, 1978, ²1981 (JSOT.S 7).
- Jobling, D., The Sense of Biblical Narrative. Structural Analysis in the Hebrew Bible, Vol. 2, 1986 (JSOT.S 39).
- Jobling, D., 1 Samuel, Collegeville 1998 (Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative & Poetry).
- Levenson, J.D., 1 Samuel 25 as Literature and as History: CBQ 40 (1978), 11–28.
- de Moor, J. (Hg.), Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis, 1995 (OTS 34).
- Oeming, M., Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, Darmstadt 1998.
- Polzin, R., Biblical Structuralism. Method and Subjectivity in the Study of Ancient Texts, Philadelphia 1977.
- Polzin, R., Moses and the Deuteronomist: 1 Samuel. A Literary Study of the Deuteronomistic History, Part 1, San Francisco 1989.
- Polzin, R., Samuel and the Deuteronomist: 1 Samuel. A Literary Study of the Deuteronomistic History, Part 2, Bloomington 1993.
- Polzin, R., David and the Deuteronomist: 2 Samuel. A Literary Study of the Deuteronomistic History, Part 3, Bloomington 1993.
- Tigay, J. (Hg.), Empirical Models for Biblical Criticism, Philadelphia 1985, repr. 1988.
- Utzschneider, H. / Nitsche, S.A., Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments, Gütersloh 2001.

Summary

The essay outlines the use of the categories of synchronic/diachronic in today's study of the bible and informs about important synchronic studies in the exegesis of Samuel. Further on, objectives of synchronic and diachronic exegesis are discussed, advantages and problems are shown, thereby insisting upon the fact that the reasons for the widely methodological farewell of the diachronic approach lie in the methodological problems and apories of historical-critical exegesis. Considering the pluralism of methods it is pleaded against a dull

compromise of synchronic and diachronic methods, but for a more exact definition of the objectives than has been done until today and which can be achieved with the instruments of the used method. The philological and literary exact perception of the texts in their final form, especially through synchronic approaches, is of major importance in the canon of methods, be it historical-critical or reception-oriented. Because of the possibility of methodological control this perception is a prerequisite and starting point of all diachronic and reception-oriented interpretation which always needs to prove its plausibility according to the characteristics of the given text.

Synchrony and the Storyteller

Antony F. Campbell

As recently as some thirty years ago, an influential scholar, a member of the western biblical establishment, published comments suggesting a redactor might have „mindlessly mutilated“ a text and referring to „the more or less mechanical piecework of a redactor.“ Such remarks may betray what Robert Polzin has pilloried as a view of ancient editing involving the „damned hands“ of „inept redactors.“¹ Where this view exists, any attempt at serious synchronic study would be dishonest and a waste of time. I fear that it has been around for a long time and in some quarters has not yet vanished. When experience of the biblical text has led to the conviction that its ancient editors were skilful and intelligent, openness to synchronic study is a matter of honesty and respect.

Thanks to the last couple of centuries, the diachronic approach lives with us now as an opening to the human context out of which the scriptures developed, without involving some ungodly divine ghostwriter for whose existence there is no evidence.

I suspect that the above needs to be said by way of introduction to any discussion of the synchronic/diachronic issue. Both approaches are legitimate; both approaches are necessary. „A treatment of the product that is incompatible with the nature of the process is likely to be flawed. A treatment of the process that invalidates the product is equally suspect.“² Process implies the diachronic, product the synchronic.

For some time, I have been advocating recognition of what I call „reported story“ as the appropriate generic description of a number of narrative passages

¹ Polzin 1989, II, 2.

² Campbell 2003, xvi.

of biblical text.³ First in Semeia (1989): „Such a reported story would contain the basic elements of character and plot as well as key details but would pass over much that could be easily supplied from the storyteller’s imagination.“⁴ Two arguments predominated: the absence of elements necessary to the proper unfolding of the plot; the presence of various ways of telling the same basic story.

In a more recent CBQ article (2002), I advanced this discussion a step further, influenced by increasing familiarity with the story texts of the Pentateuch and the Deuteronomistic History.⁵ I was impressed by three factors: limited distribution, due to copying by hand; limited literacy, restricting use; limited length of the smaller story units. I discussed three further factors in identifying story texts in need of a storyteller. One of these is significant for the synchronic/diachronic issue: where a text runs different scenarios for the same story; that is, cases where one and the same biblical text contains pointers to more than one version of a story (version = whole story) or more than one option for a story (option = aspect or part within a story).

The only reason for bringing up the „reported story“ question is its relevance for the present discussion. If we accept that certain narrative passages are „reported story,“ then we are recognizing that they are not the record of past storytelling performance but, drawing on the past, they provide a base from which to launch storytelling in the future. Two features matter in the present context: on occasion, reported stories make variant versions available to the storyteller; on occasion, aspects of the text need to be filled out by the storyteller. ISam 24 provides a good example of both. For inside the cave, more than one version is made available; for outside the cave, some filling out is essential.

The „filling out“ should not come as a surprise; the presence of variant versions may. Some examples will help to illustrate what is meant. The crossing of the Jordan: it is portrayed as both liturgical and leisured and also military and hurried; the capture of Jericho: it is portrayed as liturgical procession and also military siege; the capture of Ai: day-time ambush or night-time ambush; kingship in Israel: given when requested, for the sake of justice or offered spontaneously, for the sake of defence; David’s single combat with the Philistine, Goliath: undertaken when David was present as a matter of duty, being the king’s armour-bearer or undertaken when David was present as a matter of

³ See particularly my „Reported Story,“ „Storyteller’s Role,“ and, especially for the use of the idea and its genre definition, 1 Samuel, *passim*.

⁴ Campbell 1989, 77.

⁵ For Pentateuch and Deuteronomistic History, see Campbell / O’Brien 1993 and 2000.

chance, bringing supplies for his brothers.⁶ Something similar appeals to Claus Westermann in making meaning of the twin motifs of the tree in the middle of the garden and the tree of life there too (Gen 2–3).⁷

It is obvious, I believe, that the telling of a story, the performance, is a synchronic activity. Once a story's telling has been begun, the past is either incorporated in it or is left aside; once a story's telling is ended, what might have been is left for another time. Many thoughts by would-be authors and editors may come together in the single telling of a story; many may be waiting to be involved in the future. In any single performance, the past may be incorporated; the future will have to wait its turn. The live telling of a story by a live storyteller to a live audience is necessarily synchronic. Not all discourse need be storytelling; the telling of a story, in oral performance, however, is synchronic.

If a story was to be told, based on biblical text, certain actions were essential. We may signal three:

- i) expansion: in the vast majority of biblical storytelling texts, the storyteller has to expand on the text; most biblical texts are too short for sustained stories.
- ii) choice: on occasion, the storyteller may have to choose between versions to actualize or options to profit from.
- iii) gaps: in certain cases, the storyteller will have to decide whether gaps in the text need to be filled or are best left as gaps.

If we attend to the second, the matter of choice, a storyteller could face two different situations. First, in some texts, a single story is reported without

⁶ It is helpful to have a slightly wider, illustrative but not exhaustive, list of places in Jos to Regs where a major choice between versions or options is needed in storytelling:

Jos 3–4: *inter alia*, a leisurely crossing with strong liturgical emphasis or a hurried crossing with military force;

Jos 6: military siege or processional circumambulation; silent march or sounding procession;

Jos 8: an ambush established during the day on the eve of battle or established during the night before the battle;

Jos 10: a short campaign (with the camp at Gilgal, 10,15) or a more extended campaign (with the camp at Makkedah, 10,25);

Jdc 1: the partial conquest portrayed or the total conquest portrayed in Jos;

Jdc 21: women from Jabesh-gilead or women from Shiloh (MT 21,14b < LXX);

ISam 7–12: king needed for internal justice or king needed for external defence;

ISam 16–18: David's moment, as established member of Saul's court or David's moment of entry into Saul's court;

ISam 20: Jonathan's communication with David: by prearranged signal or by coded message or by personal meeting;

IISam 24: pestilence stayed by YHWH's action in spontaneously relenting or by David's action in building an altar;

IIReg 1: Elijah met on the way or Elijah sitting on the hilltop.

⁷ Westermann 1984, 212–213 [„a second voice as it were together with the melody“].

pointers to alternative versions or options. Second, in other texts, pointers to alternative versions or options are present. In the first case, without alternatives present, adherence to the text required a storyteller to reproduce in performance whatever revisions and editorial nuances were represented in the text (two examples: ISam 9,1–10,16, where the prophet is Samuel and no longer an anonymous seer; ISam 15,1–35, where Samuel rejects Saul and no longer merely rebukes him). In the second case, where pointers to alternative versions or options were present, a storyteller had to decide which version of a story to tell and which options to exploit (for example: is the Jordan to be crossed in military haste or liturgical stateliness).

Modern interpreters face similar situations and similar decisions. It may be that a modern exposition compares and contrasts two versions of a story (for example: David's emergence on the public scene in Israel). To my mind, this is not the telling of a story or the exploring of the meaning of a story; rather, it is the exploration of what it means that there are two or more possible versions of a story. Modern interpreters face discernment and decision. Discernment: are there pointers to alternatives in this text? Decision: if so, what is the most appropriate way of proceeding to explore the meaning of the text? The key issue here may be acceptance that some biblical texts reflect more than one version of a story.

The social context is important. Unfortunately, we know all too little of the processes for the production of literature in ancient Israel or of the functions that such literature fulfilled.⁸

We have the analogy of legal texts and ritual texts. We do not have data on the compiling and maintaining of legal codes. We can assume centres of deposit; we can also assume that law scrolls were unlikely to have been taken to „the gate“ regularly. Confirmation for this may be found in the observation that the law codes tend to deal rather more with the special cases than the common and ordinary. One may assume that texts regulating rituals were preserved at temples and sanctuaries. Neither the legal nor the ritual texts are particularly helpful to us in determining the settings for narrative texts.

The origin of prophetic books is more helpful. We have a clear enough picture of the movement from prophetic oracles to collections to books. The committing of oracles to writing is not very different from the committing of stories to writing. The establishment of collections of oracles might well be paralleled by the compiling of series of stories. Many of the stories associated with David's rise to power in Israel may have been grouped in such series. We presume the collections were preserved among disciples (cf. Jes 8,16; also Jer 36); something

⁸ Helpful in this context is Niditch 1996.

analogous is likely for ancient Israel's stories. We know little enough about the preparation and preservation of the prophetic books; in many ways, the same applies to the great narrative compilations.

There is a widely held view in our discipline that narrative texts were used for storytelling. It is an assumption; beyond the existence of the texts themselves, we have little evidence of stories being told. Gerhard von Rad notes: „We do not know either the representatives of this high achievement in narrative or the audience to whom they principally addressed themselves.“⁹ Assuming storytelling took place, what function did it serve in society? Von Rad again: „More difficult still to answer is the question as to the relationship of these storytellers to the world of the cult.“¹⁰ In my judgement, at best only a few of the stories preserved in I–II Sam, for example, would be in any way suitable for use in worship – unless it was for the cult of King David.

Certain factors are safely beyond dispute. Without printing, limited distribution was a fact of life. Literacy for complex and sophisticated documents would not have been greater then than it is now. Given their limited length, most narrative texts could not have been the record of storytelling performance.¹¹ Liturgical reading, such as is customary today, would seem highly unlikely. Synagogues came on the scene too late; liturgies were focused, as far as we know, on sacrifice, prayer, and tradition rather than on „the liturgy of the word“; furthermore, few of the narratives that have come down to us seem suitable for liturgical use.

Function is important and too little explored. Without wanting to limit possibilities, education and entertainment are likely to have bulked large for stories. Education is an obvious possibility, although we do not hear of it; entertainment is more likely, but beyond the texts themselves the evidence for it is scant. For the longer compilations, again without wanting to be exclusive, I would single out myth making and policy making as possibilities. As an example of myth making there is the Pentateuch; for policy making an example would be the Deuteronomistic History.

I do not take myth making lightly. Almost every people has one or more originating myths, the British, French, and Germans, for example, the Americans and Australians beyond doubt. Myth makers are those who hold the keys to the past or have a grip on the imaginations of the present. They are the historians and the storytellers, all those who can make their beliefs plausible and widely accepted. The probability of a plurality of such myths in any given people is likely to be high. An originating myth does not have to offer a historically balanced and factually accurate picture of a people's origins; it has to offer a

⁹ Von Rad 1962, I, 55; 1957, I, 69.

¹⁰ Ibid., 1962, 56; 1957, 69.

¹¹ For fuller discussion, see Campbell 2002.

plausible picture that gives meaning to the people it serves.¹² In ancient Israel, for example, there is the Pentateuch.

The Pentateuch can be considered the originating myth of ancient Israel; for Israel, the Bible offers no other equivalent. An originating myth is the account that myth makers caused to be believed as to what constituted a people, giving them identity and destiny, their place and role in the world. An originating myth offers an answer to the question, „Who are we?“, often by reflecting the questions, „What have we come out of?“, and „What is the future we are going into?“

There is more to myth than originating myths. Beyond myth, within the historical realm of time and space, there is also legend and much more. Later in this book, we will look synchronically at the contribution of ISam 24–26 to the legend of King David.

If apparently the function of stories was often different from that of longer compilations, the approach to them by users was probably often different as well. In the case of stories, when a storyteller looked at a text with more than one version of a story in it or offering more than one option on details, a choice had to be made as to which version to actualize or which options to follow. As we noted earlier, a similar choice confronts the modern interpreter. Where a biblical text contains more than one version of a story, a frequent enough occurrence, it is not unlikely that the modern interpreter is unfaithful to the text in endeavouring to harmonize the two versions into one story. Versions are preserved in text; options are preserved in text. No storyteller would try to actualize more than one version of the story or try to adopt more than one option. Modern interpreters may need to take account of this. It may well be a matter of paying honour and respect to the skill and intelligence of those responsible for our biblical texts.

One example will do, from ISam 16–18, the story of David and the Philistine, Goliath. In the Hebrew (MT), the longer text, in my judgement two stories are evidently present. In one, preceded by ISam 16,14-23, David was at the battlefield as a matter of duty, as armour-bearer to King Saul. In the other, beginning at ISam 17,12, David was at the battlefield as a matter of chance. In the first, David is portrayed as a man of faith, stepping into the void left by the dispirited Saul and in kingly fashion liberating Israel from the Philistine threat. In the second, David is portrayed as a man of ambition, seeking to know „What shall be done for the man who kills this Philistine, and takes away the reproach from Israel?“ (17,26); by boldly seizing his chance and achieving victory, David

¹² For example, „The ‘Pilgrim Fathers’ who landed at Cape Cod in 1620 were not rediscovered or inserted in their prominent place in the national mythology [of the United States] until the end of the eighteenth century“ (Roberts 1997, 628-629).

is portrayed winning entry into the court of Saul.¹³ These are two stories. The realities of faith and ambition can be harmonized; despite verses like 17,15-16.31, the biblical text does not harmonize the stories. To my mind, it is highly questionable for a modern interpreter to endeavour to harmonize what the text does not. According to the first story, David has been attached to Saul's court and, as his lyre-player and armour-bearer, would be well known to Saul. According to the second story, David entered Saul's court as a result of his military success and therefore was not previously known to Saul. Hence Saul's question to David: „Whose son are you, young man?“ (17,58). With apologies to a respected scholar, Robert Polzin's attempt to harmonize these two stories and entertain the possibility that this question might be understood, among other things, as asking David „formally to renounce Jesse's paternity in favor of his own“¹⁴ is laughable – at least, confronted with it, Polzin laughed. Diachronic study has shown clearly enough that text does not have one origin or one literary type simply because it is found on one page.

When users come to deal with myth or policy, most often the originators of the myth or policy fade into the background; what matters is the myth or the policy. This reality resonates with Jon Levenson's description of synchronic or holistic analysis as presupposing an „authorless“ text.¹⁵ My suggestion would be that, with texts which go beyond the story category, interpreters would be wise to refrain from reference to authors and restrict themselves to the one evident fact, occurrence within the text.¹⁶

To summarize. Biblical narrative texts on occasion contain pointers to alternative versions or options. In performance, necessarily synchronic, ancient storytellers would not normally have actualized more than one version. Modern interpreters need to follow suit, exercise their judgement on the presence of alternatives, and treat separate stories separately. Where longer compilations are concerned, serving the making of myth, policy, legend, or other functions, it would be appropriate not to refer to authors but to focus reference on the phenomena occurring in the text.

¹³ For full discussion, see Campbell 2003, 169-193.

¹⁴ Polzin 1989, 174-175.

¹⁵ “My point is that the authorless text presupposed by a synchronic, or holistic, mode of analysis has certain affinities with the divinely authored text of pre-modern Jewish tradition“ (Levenson 1988, 221).

¹⁶ Gordon, for example, speaks of „the narrator“ applying his skills „to the development of his all-important theme. It would be less presumptuous to speak of the text's development of this all-important theme (Gordon 2000, 322. In today's context, Gordon's appeal to Frei on „authorial intention“ (n. 34) is misplaced and inappropriate.

Bibliography

- Campbell, A.F., *The Reported Story. Midway Between Oral Performance and Literary Art*: Semeia 46 (1989), 77-85.
- Campbell, A.F. / O'Brien, M.A., *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations*, Minneapolis 1993.
- Campbell, A.F. / O'Brien, M.A., *Unfolding the Deuteronomistic History. Origins, Upgrades, Present Text*, Minneapolis 2000.
- Campbell, A.F., *The Storyteller's Role. Reported Story and Biblical Text*: CBQ 64 (2002), 427-441.
- Campbell, A.F., 1 Samuel, 2003 (FOTL 7).
- Gordon, R.P., *David's Rise and Saul's Demise. Narrative Analogy in 1 Samuel 24-26*: Knoppers, G.N. / McConville, J.G. (eds.), *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History*, Winona Lake, IN 2000.
- Levenson, J.D., *The Eighth Principle of Judaism and the Literary Simultaneity of Scripture*: JR 68 (1988), 205-225.
- Niditch, S., *Oral World and Written Word*, 1996 (*Ancient Israelite Literature. Library of Ancient Israel*).
- Polzin, R., *Samuel and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomic History*, Vol. II: 1 Samuel, San Francisco 1989.
- Von Rad, G., *Old Testament Theology*, Vol. I: *The Theology of Israel's Historical Traditions*, Edinburgh 1962; dt.: 1957.
- Roberts, J.M., *The Penguin History of the World*, London 1997.
- Westermann, C., *Genesis 1-11: A Commentary*, Minneapolis 1984; dt.: 1972.

The author gratefully acknowledges the Melbourne College of Divinity's award of a substantial grant toward travel costs.

Zusammenfassung

Narrative Texte der Bibel enthalten zuweilen Hinweise auf in ihnen verborgene unterschiedliche Erzähl-Versionen bzw. -Optionen. Die antiken Erzähler werden bei ihren – natürlich – synchronen Darbietungen nur auf eine dieser Versionen zurückgegriffen haben. Heutige Interpreten sollten dem folgen, indem sie die im biblischen Text enthaltenen Versionen isolieren und als separate Geschichten je für sich behandeln. Wo längere Kompositionen vorliegen, die der Bildung von Mythen oder Legenden oder der Etablierung einer politischen Richtung o.ä. dienen, empfiehlt es sich, weniger über die Autorschaft zu spekulieren als vielmehr sich auf die nachweisbaren Textphänomene zu konzentrieren.

David and the Philistines

With Methodological Reflections

David Jobling

1 Methodological Discussion

Almost all methods are in danger of being used as sausage machines: You put the text in at one end and a nicely packaged interpretation comes out of the other. The remedy, as Mieke Bal (esp. 1988) and others have shown, is to be methodologically self-reflective and self-critical at all times, even (especially) as one is interpreting particular texts. I made the greatest efforts to be true to this principle, on a large scale, in my book *1 Samuel* (Jobling 1998). The „methodological autobiography“ which forms the opening chapter of that book may be consulted to fill out the briefer remarks I make here.

Within biblical studies, the person whom I have most to thank for the way my work has developed is Norman Gottwald (see particularly 1993). My specific method owes most to the American Marxist critic Fredric Jameson, particularly his *The Political Unconscious* (1981). My approach is fundamentally Marxist, and this implies that, in terms of the distinction between diachronic and synchronic methods around which the colloquium was organized, it must in the last analysis be diachronic, even though I have always drawn very heavily on synchronic impulses and am perhaps most closely associated with them.

Jameson's method involves reading a text in relation to three „horizons“ (1981, 74-102). The first is that of the individual text, read particularly for its formal internal contradictions. These are seen as „symptoms“ of rifts within the ideological context out of which the text emerges. The second horizon consists of all the other texts available of the same period, and the third consists of the

whole of world history, understood, following Marx, as a sequence of „modes of production“ (see Melotti 1977).¹

The particular history with which I am concerned is *postexilic* history – this constitutes my „second horizon“ in Jameson’s terms. It is in relation first to *this* history that I read all biblical texts, even those which, like the Deuteronomistic History, had a significant period of literary development *before* the Exile. I assume that, in the postexilic period, the final form (or forms, since the *Vorlage* of the LXX version probably had a somewhat independent history) of the Deuteronomistic History functioned in ideological relation to and competition with other parts of the emerging canon. (I happen to think that the History continued to develop and change in important ways during postexilic times, but even if it didn’t, that would make no difference to the principle of reading it first as a postexilic text.) My Jamesonian method could certainly be used just as appropriately for the preexilic period. But methodologically, the analysis of the postexilic time should be done *first*, since in that way the History can be treated first as a whole, and only later as a collection of (hypothetical) fragments.²

During the postexilic time Israel (Yehud or Judea) was under the domination of foreign empires. The mode of production was the one called by Marx, inappropriately, „Asiatic“ (since not all the examples of it are Asian),³ but which I, (following Gottwald 1993, xxv-xxvii) shall call *tributary*. How, in that situation, might the Deuteronomistic History have functioned? I believe it would have spoken in a voice contrary to the basic working of the imperial system, much more so than the „priestly“ voice which was its main competitor. The Deuteronomists (whoever exactly they were) would have represented (at least relatively speaking) the oppressed class in that system, namely the rural peasantry. But they could not avoid being, at the same time, a part of the oppressive system. Hence the Deuteronomists were both oppressed and oppressors. They, of course, could not have analyzed themselves in these terms, but we can!

In terms of literary method, I am a *structuralist* rather than a new critic. I read a text for differences, oppositions, contradictions, rather than for artistic unity. My tradition is that of Ferdinand de Saussure (1959), Vladimir Propp (1968), Algirdas Julien Greimas (1983), and Claude Lévi-Strauss (e.g., 1963). It was Lévi-Strauss especially who taught me to look for meaning first in the *big* pieces of literature, and only afterwards by close reading of the small pieces.

¹ Jameson singles out the Canadian Northrop Frye (see 1971; 1982) as by far the most important literary critic for establishing the comprehensive terms in which Jameson defines his approach. I mention this because Eslinger, whose approach is not at all similar to Jameson’s, also singled out Frye as an essential figure for biblical scholars as we try to define adequate literary methods.

² Working in the preexilic period also makes the second horizon, all the contemporary texts (biblical and other), considerably harder to define.

With almost unparalleled ambition, Lévi-Strauss set out to read the whole of Amerindian mythology as a single unit of mythic meaning (1970-1981). For me, the canon of the Jewish Bible functions as Israel's *myth*, its basic way of accounting for itself and everything else. The Deuteronomistic History, read first of all *in its whole extent*, is a major sub-system of that mythic system. For this reason, I am fundamentally in sympathy with Frye's „mythic“ approach to the Bible (1982, 31-52), even though I depart radically from his view of the Bible's mythic structure (which is based on the Christian Bible, and simply won't work for the TaNaK).

Structuralism leads in a quite direct way to deconstruction. Deconstruction first announced itself, and was widely understood, as a reaction against French structuralism. But this initial impression can now be seen to have been misleading. The reaction was against narrowly positivistic forms of structuralism, which tried to imagine their results as having the sort of objective status to which the natural sciences aspire. Deconstruction can now be seen as stemming from the same source as structuralism, in fact as *being* structuralism in the (self-)critical mode which was part of its impulse from the beginning.⁴ In my own development, I turned towards deconstruction as a result of trying to practice biblical studies as both a structuralist and a feminist. Feminism demanded methods capable of exercising a „suspicious“ critique of the Bible, and the early deconstructive writings of Derrida and others enabled me to shift my structuralism into that critical mode. This transition was finally solidified for me by the work of Mieke Bal.

From structuralism and deconstruction, the way back to Marxism seems to me equally direct. In a famous passage, Lévi-Strauss affirms the critical importance of Marxism in the development of his structural anthropology (1975, 57-58), and many others see Marxism as a major precursor of structuralism / deconstruction.⁵ Jameson has paid a remarkable amount of attention to the work, otherwise very unpopular in America, of Greimas.⁶ Derrida has stated that „deconstruction would have been impossible and unthinkable in a pre-Marxist space“ (1994, 92). We can express the connections in this way: Marx first affirms that political economy is capable of rational analysis in terms of class relationships (cf. structuralism), but then goes on to show how ideological systems obscure or mystify these relationships, so that analysis must disentangle reality from ideological fantasy work (cf. deconstruction). Derrida (1994, 88-89) insists

³ For an outline of how this system worked, see Melotti 1977, 46-78.

⁴ For a valuable discussion of these matters, see Caws 1988, 159-161.

⁵ See, for example, Caws 1988, 34-36, 109-110.

⁶ Jameson 1981, refer to the Index, 303.

that Marxism, when true to itself, is as self-critical as deconstruction. Marx's own demand for self-criticism is exemplified in the following quotation:

„Proletarian revolutions ... criticise themselves constantly, interrupt themselves continually in their own course, come back to the apparently accomplished in order to recommence it afresh, deride with unmerciful thoroughness the in-adequacies, weaknesses and paltrinesses of their first attempts, seem to throw down their adversary only in order that he may draw new strength from the earth and rise again more gigantic before them, recoil ever and anon from the immensity of their own aims, until the situation has been created which makes all turning back impossible ...“ (From *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*; see Burns 1982, 120-121)

It goes without saying that most historical versions of Marxism, and often Marx himself, have entirely failed to live up to these words! But they capture well my own ideal for an adequate practice of biblical studies.

I work at a juncture between what I may call „Marxist space“ and „deconstructive space.“ The former encompasses for me all kinds of political reading of the Bible on behalf of historically oppressed and marginalised groups (feminism, liberation theology, and so on), while the latter encompasses all kinds of radical practices in the reading of texts (structural, psychoanalytic, etc.) The trick is, never to allow either to have the last word, not to let either pretend to fully encompass the other. The questions can always be renewed from the Marxist side of where our political interests really lie, of how biblical scholars locate themselves institutionally in relation to social struggle. But the question can always be renewed from the deconstructive side of how any political and social ideals are put into language, with the ambiguity and misdirection that this always entails, so that revolutions can strangely turn, for example, into new conservatism.⁷

For me, texts of the Bible are scenes of conflict between ideologies („ideological criticism,“ defined in terms of the preceding discussion, is perhaps the most comprehensive name that I would give to my method).⁸ Different texts emerge out of different ancient ideologies and, more critically, different ideologies fight it out within a single text. In the textual reading to which I now turn, I offer an example of such ideological conflict.

2 David and the Philistines

2.1 Books and Books

When the Bern colloquium was first proposed it was defined by a piece of text, ISam 16–IISam 5, named in the proposal as „the so-called ‘History of David’s

⁷ See Parker 1985.

⁸ See Bible and Culture Collective 1995, 272-308; Yee 1995, 146-170.

Rise.”⁹ I want to begin by asking what sort of thing this „so-called history“ might be, in order to raise some general questions about the reading of the Deuteronomistic History. In doing so, I will pay special attention to „David and the Philistines.“

Delineating this long textual sequence and giving it a name implies a claim that it constitutes a significant *subsection* of the Deuteronomistic History, the definition of which helps to *organize our reading*. The implicit claim would be this: the History, having up to ISam 15 covered some other major topic (which would need to be defined as part of the claim), now covers David’s rise, before beginning at IISam 6 to deal with something else (likewise needing to be defined). The claim might, or might not, be framed partly in terms of literary history: that ISam 16–IISam 5, as it now stands, is, or is somehow related to, an ancient source. Some might still argue that this text constitutes a definite subsection of the History precisely *because of its* close relationship to an ancient source. The theoretical status of this sort of argument is, I assume, an example of what we were invited to Bern to talk about.

In my book on ISam (Jobling 1998) I paid great, indeed obsessive, attention to the question: how do we divide a long, continuous text into subsections, and what difference does the division we choose make to our reading?¹⁰ I gave close attention to two ways the Deuteronomistic History has been divided: (1) the canonical book divisions, and (2) the internal divisions refined by Dennis McCarthy (1965) from the work of Martin Noth, based on a series of theological summaries which punctuate the History, passages of a particular theological intensity which from time to time assess the state of affairs the story has now reached and/or project what the future will hold. On this basis I defined a number of Deuteronomistic „books“ and gave them names. The one that concerns us here is ISam 13 to IISam 7, which I called „The Book of the Everlasting Covenant.“¹¹

I argued that our reading of the History as a whole is very much affected by how we divide it. Any piece of literature contains (usually implicitly) instructions to the reader on how to read it. Where one begins to read will determine what instructions one receives. As an example (Jobling 1998, 29-31), I tried, in debate with Lyle Eslinger (1985, 134-136, 161-186), to show how differently ISam 4 would be read by a reader who took the beginning of ISam as a new

⁹ Later, the title was changed to „Synchronic and Diachronic Interpretation of the David Stories“, which suggests a broader textual scope, but in fact the contributions to the colloquium stayed within the originally defined text.

¹⁰ This must be a fairly common problem in literature. For example, it would be interesting to examine how Shakespeare divided up a continuous historical source into his sequence of plays on English history (all the reigns from Richard II to Richard III covered in eight plays). How does a literary artist find eight separate „dramatic unities“ within a hundred years of chronicle?

¹¹ The Deuteronomistic summaries defining this „book“ are ISam 12 and IISam 7.

beginning, and one who had been reading continuously from Jdc 2,11 (which marks for me the beginning of the previous Deuteronomistic „book“).¹²

It is from this point of view that I approach ISam 16–IISam 5. I might call this section „The *Book* of David’s Rise,” but for convenience I shall refer to it simply as „David’s Rise.” It differs strikingly little from my „Book of the Everlasting Covenant”; it includes twenty-one of the latter’s twenty-six chapters, missing just three at the beginning and two at the end. But I shall argue that it makes a big difference whether we allow our reading of the History to be organized by „David’s Rise” or by „Everlasting Covenant.” How does „David’s Rise” instruct us in our reading, and are its instructions helpful as we try to be good readers of the whole History? This question will lead me shortly to David and the Philistines, but first I want to lay out a number of reasons why I *don’t* think that trying to read „David’s Rise” as a coherent subsection helps us read the Deuteronomistic History.

A. „David’s Rise” invites being read as a *hero story*, such as can be found in the folklore and literature of an extraordinarily wide variety of human populations (to the point of being perhaps a cultural „universal”). But the Bible tends greatly to resist the heroic in its presentation of characters, and indeed to resist the whole „comic” plot line of the fairytale (see Josipovici, 75-89). If there is a literary pattern in the Deuteronomistic History’s treatment of kings, it would seem to be a pattern of rise and fall, such as we find with Saul and Solomon, as well as with David. So it seems problematic to organize our reading according to the logic of „David’s Rise.”

B. Even if we were to accept the „hero” pattern, there are a few problems with both its beginning (ISam 16) and ending (IISam 5). I will here mention only one, at the beginning. It is true that the character David first appears in ISam 16. But his coming is intimated in 13,14 and, much more specifically, in 15,28 („Yahweh ... has given [the kingdom] to a neighbor of yours [Saul’s].”). Cross-cultural study of the hero pattern indicates clearly that such prior intimations or promises represent an integral part of the story itself. So should we not then include ISam 13–15 in „David’s Rise?”¹³

C. A different kind of problem is that the text of „David’s Rise” includes another major character, Saul, who resists being seen as merely secondary to the main character David. There are important scenes in which David is not concerned (the Medium of Endor, Saul’s death). Some scholars have, in fact, sought to

¹² The issue is whether the defeat by the Philistines is to be understood as punishment of the whole people, or of Hophni and Phinehas. At a somewhat different level, I agree with Timo Veijola’s comment at the colloquium, that the reader of the Deuteronomistic History gets his or her instructions for reading from Deuteronomy.

¹³ Which would make its beginning coincide with that of my „Book of the Everlasting Covenant!”

organize a reading around the character Saul, e.g. „the tragedy of King Saul“ (ISam 9–31; see Humphreys 1978). One cannot have it both ways! „The Tragedy of King Saul“ and „The Story of David’s Rise“ both lay claim to the same textual material. If I had to choose between these proposals – which I don’t – I would prefer the „tragedy,“ since it conforms to the „rise and fall“ pattern.

D. But this invidious choice points us in a better direction. I have tried to show that the particular genius of ISam is to present *relations* rather than individuals; the shift in the pattern of leadership in Israel is worked out through a series of *relationships* between successive leaders (Jobling 1998, 105-125). The relationship between Saul and David is dealt with most extensively, but considerable attention is given also to Samuel and Saul,¹⁴ and some even to Eli and Samuel. A better organizing principle than either a Saul or a David reading, a better way into the depths of the book, would be a Saul *and* David reading.

From a literary perspective there are no right answers to such questions. There is no singular „reading“ of the Bible; we live in the age of „readings.“ A plurality of proposals have to work out their own validity in a complex market-place of theory and ideology. Different readers will make different decisions about the division of the text, since a certain division best supports a particular reading. Yet the decisions we make are neither innocent nor equal. An interpreter needs to clarify the reasons for, and the consequences of, her or his division of the Deuteronomistic text. We need to ask ourselves how our division of the text relates to its dynamics at a deep-structural level. I like the division suggested by McCarthy because it is based on theology (the Deuteronomistic theological summaries), rather than character or biography, and I assume that theology is the Historians’ primary concern.

2.2 *The Philistines and David’s Rise*

At first sight, the role played by the Philistines seems to be a major point in *favour* of positing a „Story of David’s Rise.“ At the beginning of the sequence (ISam 16) they are well established as the national enemy and soon test David’s heroism. The end of the sequence is marked by David’s complete victory over the Philistines (IISam 5,17-25).

Again, however, there are problems at both ends. IISam 8,1 tells of a further victory, suggesting that the one in chapter 5 was somehow less than final. But this point seems rather trivial. It is surely more than trivial, however, to point out that, at the beginning of the sequence, the crisis of Saul’s melancholia (ISam 16,14-23) has textual priority over the Philistine crisis (beginning only

¹⁴ It should not be overlooked that the canonical ISam is a „double biography“ of Samuel and Saul, covering precisely their combined lifetimes.

with chapter 17). The *first* thing David does after his anointing is to play his harp for Saul, and it is hard to see this as a preparation for a later, more important role as a warrior. Rather, it suggests that *David's relationship with Saul* is actually the main issue (see point D in my last section). From this perspective one is tempted to revisit the famous *crux interpretum* at the end of chapter 17, Saul's failure to recognize David despite their intimate relationship in the immediately preceding chapter. Perhaps the theme „David versus the Philistines“ can be established only by a wilful „forgetting“ of the prior theme, „David and Saul“ – at whatever cost to textual coherence!

But this is perhaps still a relatively small problem; any attempt to make „David and the Philistines“ into a key for reading the text encounters much greater ones. The overriding problem is that the Philistines in ISam are called upon to do far too much of the textual work. To use a psychoanalytic term, they are „overdetermined“: they have too many functions; there are too many „explanations“ for their presence in the text. Facilitating David's rise is only one of their functions, and not the most prominent. In fact, I believe that war against the Philistines belongs in a much more integral way to *Saul's* than to David's story; they fit better into „The Tragedy of King Saul“ than into „The Story of David's Rise.“ A promise of victory over the Philistines forms a part of Saul's call (ISam 10,16), but not of David's – this heightens the irony that Saul's life ends in defeat by the Philistines.¹⁵

There are in the David texts two particular symptoms supporting my view that „David and the Philistines“ does not work well as an organizing theme. The first is the stunning disappearance of the Philistines after the end of ISam. The reader has been given to understand, as IISam begins, that the Philistines have established absolute domination over all of Israel, yet they cease immediately and entirely to be a significant factor. In chapters 2–4, David and other agents operate with a free hand, without any suggestion of a constraining Philistine presence.¹⁶ The Philistines reappear briefly in chapter 5 merely in order to be defeated; this is just a bit of textual tidying up. My conclusion is that the deep-structural importance of the Philistines ends with Saul's death; they function in the latter part of ISam merely as a means of plausibly getting rid of Saul without any guilt for his death falling on David (cf. ISam 24; 26).

¹⁵ The overdetermination of the Philistines actually begins even earlier than the appearance of Saul. In ISam 7, Samuel as judge entirely defeats the Philistines, only for them to reappear mysteriously as a full-fledged threat as soon as a king is in place. To pursue this theme is outside the scope of this essay, but I suspect that an antimonarchical subtext is present: kingship can solve only those problems that it itself created.

¹⁶ Nowhere does IISam give any hint of the complicated relationship that existed between David and the Philistines at the end of ISam (see Jobling 1998, 101-102).

The second symptom, though perhaps not so striking, seems to me particularly revealing. After the Philistines' disappearance, Abner makes an interesting reference to them in II Sam 3,18. As he tries to persuade the tribes of Israel to go over to David, he „recalls“ a promise Yahweh has made to David: „By the hand of... David I will save ... Israel from the Philistines.“ This recollection is actually sheer invention. The text knows of no such promise that Yahweh ever made to David. The promise pivotally made to *Saul* (ISam 10,16, see above) has here simply been appropriated for David. In combination with the Philistines' disappearance from the text as a real force, this is a compelling demonstration of the artificial way in which they function in the account of David's rise.

2.3 *The Shadow Side of „David and the Philistines“*

Having said all of this on the negative side, I turn finally to a very real function of the theme „David and the Philistines.“ But it works in a direction diametrically opposite to „David's Rise.“ I refer to the sub-theme of David's *joining* the Philistines. This idea might be thought to represent simply an ironic diversion within the theme of David's Rise, but I believe we are dealing with much more than irony. We are dealing with a real theological subversion of the dominant current in ISam, exposing just such a conflict of ideologies as I discussed in my theoretical section above.

This sub-theme of David joining the Philistines is adumbrated already in his brief sojourn in chapter 21 with Achish, king of Gath, and is then fairly consistently expressed in chapters 27–30. It has been an embarrassment to commentators. David, on the face of it, *both* jeopardizes his royal destiny *and* casts doubt on his allegiance to Israel. The commentators' commonest explanation is that, at every stage, David was playing a game with the Philistines who (especially Achish) are a byword for gullibility. According to this explanation David remains loyal to Israel, and to himself, while pretending to be loyal to the Philistines. This explanation can perhaps serve as well as any other for the incomprehensible events of 21,11-16, but it simply will not do for chapters 27–30. Why? Because the success of any deep „game“ that David might be playing in these chapters is out of his own hands. He has made his fate depend entirely on decisions to be made by the Philistine leaders. What *would* have happened if he had been allowed to fight on the Philistine side in the battle of Gilboa? What then would have become of David's game? Does the text want us to suppose that in that case David *would* have defected to the Israelites, who *would* then have won the battle? But (among many other problems) that would presumably have left Saul and Jonathan alive. Where could the story go then?

The only sensible way of reading the text, as I argued at length in my book, is to conclude that David joined forces with the Philistines sincerely (Jobling 1998, 232-241). He submitted his destiny to them. The clinching argument is 27,1, where David says „there is nothing better for me than that I should escape to the land of the Philistines.“ These words exemplify something rare in the Bible, „internal monologue.“ David is speaking only to himself, and he cannot be playing a deceptive game with *himself*! He may be mistaken in his assessment, but at this point in the story David truly thinks that this is his best course of action – to join the Philistines.

He comes to this conclusion at a *very* peculiar moment. The prophecies of his inevitable rise to the kingship (for which he was long ago anointed) have reached a crescendo: from the mouths of Jonathan (23,17), Abigail (25,30), Saul himself (24,20). In the verse *immediately* preceding 27,1 Saul is supposed to have become fully reconciled to David. While it is true that David at this point in the story cannot know precisely *how* the promise of kingship will be fulfilled for him, it is very hard to see how joining the Philistines could be a way of fulfilling it! Does he plan to help the Philistines defeat Saul, in the hope of being set up by them as a petty king under their control? And then to await further developments? At best, such calculation seems to fall a long way short of the glorious messianic promises.

No, the point seems to be that David here decides to pursue a course different from the „inevitable“ procession to monarchy. At least *this* David does, the David of the internal monologue in 27,1. There are other Davids, with other subjectivities, in this ideologically riven text. I want to draw particular attention to *this* David, and *this* subjectivity, which I believe dominate the closing chapters of ISam.

What I suggest is that in this theme of David's joining forces with the Philistines we discover the subterranean presence, in this part of the Deuteronomistic History, of an antimonarchical current. Given the prominence of antimonarchical sentiment in the tradition out of which Deuteronomistic ideology is formed, I believe that it is impossible for such sentiment to be completely absent from *any* Deuteronomistic writing, even „The Book of the Everlasting Covenant.“ Might it *still* be possible, even after the success and failure of Saul, even after the messianic hysteria focussed on David, for Israel to find a future without a king? Though the voice is deeply submerged, *something* in the text wants to say, Yes, it still is possible. And this voice finds its spokesman in David himself, the Chosen King!

If the end of ISam does indeed create this „impossible“ narrative possibility, what is the role of the Philistines? What part would they play if this sub-theme

were pursued to its conclusion? Their domination over Israel (in all its completeness at the end of ISam) would presumably continue. They would take their place in the long sequence of imperial powers, subjugation to which was Israel's historically normal condition. As I stated at the outset, I believe that the Deuteronomistic History comes from, and gives expression to, *postexilic* Israel, an Israel no longer a nation, an Israel under imperial sway. In that situation, which would be the more useful vision for the History to project? The vision of Israel's appointed king marching on to „inevitable“ royal power, even imperial power? Or the vision of Israel's fantasy king abandoning the fantasy and seeking the best deal for himself and for Israel under the irresistible power of the Other? The theme „David and the Philistines“ has mostly been dressed up to convey the first, more glorious but less useful, message. But between the lines it manages to convey the second, modest, practical message.

Bibliography

- Bal, M., *Death and Dissymmetry. The Politics of Coherence in the Book of Judges*, Chicago 1988.
- Bible and Culture Collective, *The, The Postmodern Bible*, New Haven 1995.
- Burns, E. (ed.), *The Marxist Reader. The Most Significant and Enduring Works of Marxism*, New York 1982.
- Caws, P., *Structuralism. The Art of the Intelligible*, Atlantic Highlands 1988.
- Derrida, J., *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, transl. by Kamuf, P., with an introduction by Magnus, B. / Cullenberg, St., New York / London 1994.
- Eslinger, L., *Kingship of God in Crisis. A Close Reading of 1 Samuel*, Sheffield 1985.
- Frye, N., *Anatomy of Criticism. Four Essays*, Princeton 1971 ¹1957.
- Frye, N., *The Great Code. The Bible and Literature*, London 1982.
- Gottwald, N.K., *The Hebrew Bible in Its Social World and in Ours*, Atlanta 1993.
- Greimas, A.J., *Structural Semantics. An Attempt at a Method*, transl. by McDowell, D. et al., Lincoln 1983; fr.: *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Paris 1966.
- Humphreys, W.L., *The Tragedy of King Saul. A Study of the Structure of I Samuel 9-31: JSOT 6 (1978), 18-27.*
- Jameson, F., *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, NY 1981.
- Jobling, D., *1 Samuel*, Collegeville, MN 1998.
- Josipovici, G., *The Book of God. A Response to the Bible*, New Haven 1988.
- Lévi-Strauss, C., *The Structural Study of Myth: Structural Anthropology*, transl. by Jacobson, C. / Schoepf, B.G., New York 1963, 206-231; fr.: *La structure des mythes: Anthropologie structurale*, Paris 1958, 227-255.
- Lévi-Strauss, C., *Mythologiques*, 4 vols. (*The Raw and the Cooked*, 1970; *From Honey to Ashes*, 1973; *The Origin of Table Manners*, 1978; *The Naked Man*, 1981), transl. by Weightman, J. / D., New York 1970-1981; fr.: *Mythologiques*, 4 vols. (*Le cru et le cuit*,

- 1964; Du miel aux cendres, 1966; L'origine des manières de table, 1968; L'homme nu, 1971), Paris 1964-1971.
- Lévi-Strauss, C., *Tristes Tropiques*, transl. by Weightman, J. / D., New York 1975; fr.: *Tristes Tropiques*, Paris 1955.
- McCarthy, D., II Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomistic History: *JBL* 84 (1965), 131-138.
- Melotti, U., *Marx and the Third World*, transl. by Ransford, P., London 1977; it.: *Marx e il Terzo Mondo*, Milan 1972.
- Parker, A., *Between Dialectics and Deconstruction. Derrida and the Reading of Marx: Jay, G.S. / Miller, D.L. (eds.), After Strange Texts. The Role of Theory in the Study of Literature*, Montgomery, AL 1985, 146-168.
- Propp, V., *Morphology of the Folktale*, transl. by Scott, L., Austin ²1968; russ.: *Morfológija skázki*, Leningrad 1928.
- Saussure, F. de, *Course in General Linguistics*, ed. by Bally, Ch. / Sechehaye, A., transl. by Baskin, W., New York 1959; fr.: *Cours de linguistique générale*, ed. by Bally, Ch. / Sechehaye, A., Paris 1916.
- Yee, G.A. (ed.), *Judges and Method. New Approaches in Biblical Studies*. Minneapolis 1995.

Zusammenfassung

Der Beitrag stellt zunächst die ideologiekritische Methodik des Autors vor, die auf dem Werk des amerikanischen Literaturtheoretikers Fredric Jameson basiert. Das besondere Augenmerk gilt der Bestimmung des Verhältnisses zwischen einem marxistischen und einem strukturalistisch-dekonstruktivistischen Ansatz. Von da aus wendet sich der Verfasser dem Thema „David und die Philister“ zu und stellt fest, dass weder dieses noch das verwandte Thema von „Davids Aufstieg zur Macht“ geeignet sind, diesen Abschnitt der deuteronomistischen Geschichte zu beschreiben und zu begreifen. Vielmehr liegt das ideologisch bestimmende Motiv hinter den betreffenden Erzählungen im Herausarbeiten der Alternative „Israel als eigenständiger Staat – oder als Kolonie einer fremden Macht“. Die Texte sind im Grund antimonarchisch ausgerichtet.

Methodische Etüden

The Place and Function of ISam 7,2-17 in the Corpus of ISam 1–7

Erik Eynikel

In the exegetical literature ISam 7,2-17 has not received much attention. Its location following the Ark Narrative (4,1–7,1), which ends with ISam 7,1, suggests that it forms the introduction to a new theme or section, the most important argument for this being the fact that Samuel reappears on the scene here after a long interlude. Accordingly, chapter 7 of ISam is considered by some as the introduction to the following section of chapters 8–12: Israel's request for a king. However, ISam 7 is not at all about that request and therefore it seems appropriate to look rather to the relationship between ISam 7 and the preceding chapters.

In the joint meeting of the OTSSA and the Dutch OTS at the University of Pretoria (1999) I gave a paper entitled „The relation between the Eli Narratives (ISam 1–4) and the Ark Narrative (ISam 4,1b–7,1; IISam 6,1-19).“¹ In that paper I argued strongly in favour of the theory of an independent Ark Narrative, as Leonard Rost identified this 75 years ago.² This redefense of Rost's position was necessary in my view because the existence of an independent Ark Narrative has been questioned recently in studies by some Dutch scholars (or of Dutch origin) such as John Van Seters,³ Klaas Smelik,⁴ and Jan Fokkelman.⁵ Their chief argument is that many elements in the Ark Narrative are introduced in the stories about Eli and his sons in a way that these are essential to the Ark

¹ Eynikel 2000, 88-106.

² Rost 1926, 119-253.

³ Van Seters 1997, 346-353.

⁴ Smelik 1980; 1983.

⁵ Fokkelman 1993.

Narrative as its introduction. Especially the prophecy of the Man of God (ISam 2,27-36), in which the death of Eli's sons is announced, is necessary in order to prepare the account of its „fulfilment“ (ISam 4), as Van Seters maintains it in his major opus: *In Search of History*. My detailed analysis has demonstrated that these relations between the Eli Narratives and the Ark Narrative are essential solely in one direction. When the Eli Narratives were placed before the older Ark Narrative, this transformed the tragic death of Eli's sons into the fulfilment of the prophecy of the man of God in chapter 2 and the nocturnal revelation to Samuel in chapter 3. It is true that the Eli Narratives are incomplete without the fulfilment recounted in the Ark Narrative, but there is not a single element indispensable to the Ark Narrative that the Eli Narratives provide. On the contrary, the thesis of an independent and pre-existing Ark Narrative better explains the tensions that exist between the Eli- and the Ark Narratives.

Once this thesis is accepted, the question arises: what is the place and function of chapter 7? Here Samuel re-appears on the scene after a long interlude wherein the ark occupied the central place. My Nijmegen colleague Ulrich Berges wrote concerning this chapter in his doctoral dissertation: „Following the chapters on the vicissitudes of the Ark, a pure Samuel-account appears.“ He further remarks „in this story we encounter all the themes that were central in the representation of the time of the Judges. In this respect, ISam 7 is the conclusion of the time of the Judges.“⁶ Berges, like many others, sees chapter 7, however, as also oriented to the future, that is to say to the time of the Kings. In this chapter Samuel is depicted as doing everything that is expected of an ideal king: reformation of the cult, protection against enemies and proper administration of justice. But this entails that we jump over ISam 1–6 in interpreting the function of ISam 7. My paper aims to discuss chapter 7, not (or not only) in relation to the broader context, but also especially in relation to the previous six chapters. Robert Polzin has tried to take this point into account in his compositional analysis of ISam 4,1b–7,17.⁷ In his discussion of chapter 4 he points out some links with ISam 7. In 4,8 the Philistines cry out: „Who can deliver us from the power of these mighty gods?“ This ignorance of the Philistines regarding the mighty God(s) of Israel is linked by Polzin with Samuel's exhortation „to put away the foreign gods and the Ashtaroth from among you ...“ in ISam 7,3. According to Polzin the narrator in 4,8 uses the technique of „concealed reported speech.“ The Philistines refer here in a concealed way to the mighty (foreign) gods (mentioned unambiguously by Samuel in 7,3). It is only later in chapter 7 that it becomes clear that the Philistines were indeed right about there being many „gods“ in Israel's midst; they were only mistaken about their being „mighty.“

⁶ Berges 1989, 44. Berges adopts this view from Veijola 1977, 33-34.

⁷ Polzin 1993, 59.

Secondly, Polzin sees a parallelism between the fear of the Philistines when they hear about the ark's arrival (4,7) and the fear of the Israelites when they hear about the Philistines' marching against them (7,7). In both cases, the one who fears initially is victorious in the end. Polzin further points out that the Philistines' question in 4,8, „who can deliver (יִצִּילֵנוּ) from the hand of these mighty gods?“, is similar to Samuel's exhortation: „Direct your heart to the Lord and serve him only, and he will deliver you (וְיִצֵּל) out of the hand of the Philistines“ (7,3), as well as to the statement, „Israel delivered (הִצִּיל) their territory from the hands of the Philistines“ (7,14). Polzin accordingly calls these verses in chapter 7 echoes of the Philistines' question in 4,8. Also the stone Eben ha-Ezer in 7,12 recalls Israel's double defeat at Eben ha-Ezer in chapter 4. Finally he sees a connection between the etymology of the name „Ichabod“ (ISam 4,21) and that of the stone's name: „The Lord has helped us.“

I would remark first of all here that in his interpretation of chapter 4 Polzin deliberately draws on material of chapter 7 by introducing the notion of „concealed reported speech.“ It is not unproblematic, however, to interpret a given text by making use of what follows because the reader reads in only one direction.⁸ Nevertheless, Polzin draws the conclusion on just this basis that ISam 4 is more tightly linked to the subsequent Sam material than many believe, just as he sees it as constituting a strong case for the unity of the whole section. In my view this is turning things upside down. The resemblances and differences between chapters 4 and 7 do have to be noted in order to see whether chapter 7 is the continuation of the previous part or whether a break occurs at this point, but the data of chapter 7 are not be read into the previous chapters.

Let us then read the chapters in their given order and so see what the function of ISam 7,2–17 in the whole corpus of ISam 1–7 might be.

That verse 2 is transitional is widely accepted. V.2a refers to the facts recounted in V.1a: the bringing of the ark to Kirjat Jearim. The long period that elapsed between the placing of the ark there and the lamenting of Israel spoken of in V.2 effects the transition to a new period of hostility on the part of the Philistines.⁹

We find similar chronological indications in the book of Judges, but there they are situated at the end of a given episode and concern the period of peace following the deliverance of the people by the judge (Jdc 3,11.30; 5,31) or the

⁸ See in this regard the comments of Eslinger 1985, 48: „If Willi's reading of chs. 1-7 is more satisfactory than one in which the chapters represent a series of disconnected events and conglomerate historical descriptions, it is because his interpretation reveals meaning and order in the sequential combination of chapters“ and regarding Saul's name: „The reader of I Sam 1-12 encounters ch. 1 before ch. 9 and so the reader reads and interprets Saul's name in terms of the previous associations he has encountered in ch. 1.“ (94)

⁹ Berges 1989, 45.

number of years the judge was in office (Jdc 10,1.3; 12,7.9.11.14; 15,20; 16,31; ISam 4,18). Since, however, each period of peace in Jdc is followed by a new period of idolatry, oppression, and a cry for help by the people to YHWH, ISam 7 obviously has a similar, although not identical, structure. The chapter's verb *נָהַד*, „to turn towards,“ is also very unusual, since Jdc uses rather *זָעַק*, Berges notes that the former verb is reserved for Samuel (V.8-9).¹⁰

Verse 3 brings Samuel on to the scene again. This verse recalls ISam 3,20-21; 4,1a. ISam 4,1a breaks off with the statement that „the word of Samuel came to all Israel,“ but nothing follows from this. In 7,3 Samuel finally does speak to all Israel. This verse clearly functions then as a *Wiederaufnahme* of 4,1a.

The content of Samuel's speech is unique in the corpus of ISam 1–7 but not in the Dtr history as a whole. The sin of the Israelites is their worship of foreign gods and Ashtaroth. Their punishment is that they are delivered into the hand of the Philistines. Their repentance is to return to YHWH, to worship him, while their deliverance comes through the hand of YHWH, which is raised „against the Philistines all the days of Samuel.“ This four-stage structure is found throughout the Dtr history: Jdc 2,11-18; 10,13–11,33; IReg 8,33-34.46-50. Individual verbal elements of ISam 7 such as *בְּכָל נֶפֶשׁ וּבְכָל לֵב*, ... *שׁוּב*, *הַסִּיר אֶת-אֱלֹהֵי הַנֹּכַר*, *בְּעָלִים וְהַשְׁתַּרְוֹת*, and ... *יִשְׂרָאֵל מִן* ... likewise occur often elsewhere in the Dtr history. All this language is recognised as late Dtr (Dtr2 in the so-called Cross theory or DtrN in the so-called Smend theory).¹¹

Only one element of the above structure occurs in ISam 1–6: „being under the hand of the Philistines.“ I differ, however, with Polzin, who, as noted above, holds that the words of the Philistines about the mighty gods in 4,8, are a concealed reference to the foreign gods in the midst of the Israelites in 7,3 and that the sins of the Israelites alluded to in 7,3 are to be found in the Eli Narratives (the corruption of Eli's sons), and in the Ark Narrative (the magical use of the ark by the elders of Israel and by the people). The main difference is that the ark that played a central role in the previous narratives is now totally out of sight. It is the repentance before YHWH with all their hearts, the banishing of the foreign gods and the Ashtaroth and the worshipping of YHWH alone that will save Israel. Eslinger offers a solution for the tension between chapters 1–6 (the sins are the corruption of the Elides and the misuse of the ark) on the one hand and chapter 7 (the sin of the Israelites is idolatry) on the other, i.e. that 1–6 considers the past while in chapter 7 Samuel speaks of the future, but this proposal is in my opinion very far-fetched and not at all obvious from the text. The text itself clearly indicates that the defeats and Israel's subsequent dominion

¹⁰ Ibid., 46.

¹¹ Veijola 1977, 30-31; Mayes 1983, 97.168-169, n. 41. See also Noth 1953, 136 for a discussion of *אלוהי הנכר*.

by the Philistines, as reported in the Ark Narrative, can be undone only by YHWH, following an act of repentance by Israel. The reference to „the hand of the Philistines“ in 7,3 is, however, a clear link with the Ark Narrative, which shows that the same threat is still operative. Although the ark has been restored to the land of Israel, a final solution to the Philistine problem has yet to be achieved. To resolve the problem properly the author of ISam 7 prescribes, through the words of Samuel, the classical Dtr-schema as this can also be found in the typical dtr passages in Jdc, but also in the following chapters of Sam and Regs. Therefore it is worthwhile to look somewhat more closely at the directives Samuel gives the Israelites in 7,3. These are introduced with a conditional clause: „If you return to YHWH with all your heart, then you must

- 1) banish the foreign gods and the Ashtaroth,
 - 2) turn your heart to YHWH (הכין לבב)
 - 3) worship YHWH alone
- Then shall YHWH deliver you“ (ויצל אתכם מיד פלשתים).

Exactly the same wording was used by the Philistines in their woe cry (4,8: *אוי לנו מי יצילנו מיד האלהים האדירים*).

Strikingly, the realization of Samuel's second order, i.e., „to turn your heart to YHWH“ (הכין לבב), is not mentioned in verse 4. This expression is also unique in the Dtr history.¹² The other occurrences of this expression in the Old Testament indicate that it refers to a certain state of mind. It is often used in a context of prayer. It is possible therefore to see this second directive as being fulfilled in the verses 5b and 6. In V.5b Samuel says that he will intercede for the Israelites, while in V.6 the Israelites confess that they have sinned within the context of a purification ritual. Samuel's role as an intercessor will recur in chapters 8–12.¹³ In the corpus 1–7 itself, however, ISam 7,5b responds to the question Eli addressed to his sons in 2,25: „If someone sins against another, God can intervene; but if someone sins against God, who can intercede for him?“ ISam 7,5b shows that it is Samuel who can intercede in this way, as he will do also in 8,6; 12,19.23 – all passages concerning the inauguration of the king.

The site Mitzpah was absent in the previous chapters of Sam. It is, of course, prominent in Jdc 20–21, the appendix to the book of Jdc about the outrage of the Gibeonites. For the dtr author of ISam 7 Mitzpah must have had an important meaning, not only because it was the place of Israel's assembling to inaugurate the king in ISam 10, but also because it was the seat of Gedaliah, the governor (IIReg 25,23.25) early in the exilic period.

¹² It also occurs in Ps 57,8; 78,8.37; Hi 11,13; IChr 29,18; IIChr 12,14; 19,3; 20,33.

¹³ ISam 8,6; 12,19.23.

The penitential ritual in ISam 7,6 stands in positive contrast to the way the sons of Eli acted in the Eli Narratives and to the reaction of the Israelites in the Ark Narrative.

Many commentators consider the final clause of V.6, „Samuel acted as a judge over Israel in Mitzpah,“ as classifying Samuel among the judges and saviours of Israel.¹⁴ I would not contest this view, although in the context of the penitential ritual I assume that his act of judging must have a cultic connotation rather than a judicial and political one. Here judging is an act of restoring the right order between two parties in all its aspects (cf. Ps 10,18). The more judicial aspect of Samuel's judgeship emerges in V.16-17. However, what is important is that Samuel, who has been already portrayed as a priest and a prophet, is now presented as a judge. Therefore we have to take a closer look at the comparison of the schema of the major judges and ISam 7.

Othniel (Jdc 3,7-11) is the most complete example of the different elements constituting the schema concerning the actions of a major judge:¹⁵

- 1) The Israelites did what was evil in the sight of YHWH,
- 2) forgetting YHWH their God, and worshiping the Baals and the Asherahs.
- 3) Therefore the anger of YHWH was kindled against Israel,
- 4) and he sold them into the hand of King Cushan-Rishathaim of Aram-naharaim; and
- 5) the Israelites served Cushan-Rishathaim eight years.
- 6) But when the Israelites cried out to YHWH,
- 7) YHWH raised up a deliverer for the Israelites,
- 8) who delivered them, Othniel son of Kenaz, Caleb's younger brother.
- 9) The spirit of YHWH came upon him,
- 10) and he judged Israel;
- 11) he went out to war,
- 12) and YHWH gave King Cushan-Rishathaim of Aram into his hand; and his hand prevailed over Cushan-Rishathaim.
- (12a) Humiliation of the enemy
- 13) So the land had rest forty years.
- 14) Then Othniel son of Kenaz died.

In ISam 7 not all of the above elements are present, and I shall comment on those elements which are different:

- 2) it is not explicitly said that the Israelites left YHWH and worshiped other gods, nor that they forgot YHWH.
- 4) The Israelites are threatened by the Philistines, an element comparable with element 4 of the scheme but not exactly the same. The important word מוכר („to sell, to deliver“) is missing.
- 6) The verb יצק is used, but again differently. It is Samuel who cries to YHWH at the request of the people. Another difference is that the cry to YHWH is not the result of a year long period of oppression but of an actual event: the attack of the Philistines.

¹⁴ See e.g. van Zijl 1988, 100.

¹⁵ See appendix 1. This appendix was prepared by my student Lara Hanssen as part of her MA thesis, Samuels optreden als richter in I Sam 7 (2003).

- 8) The important verb יָשַׁע, „to deliver, to save,“ is lacking; in its place there is the report of the victory of the Israelites. This is in conformity with Jdc.
- 10) This element is typical for the description of a judge.
- 12a) This element lacks in the account of Othniel. We find it with other major judges. There it is always said that the enemy was humiliated before the Israelites (לִפְנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל). This last element is lacking in ISam 7.

It is obvious that in ISam 7 some of the elements of the scheme of the major judges are present but only less than half of these; and of the elements that are present, three are only partially comparable with the general scheme. Therefore it is not completely true to say that ISam 7 shows that Samuel is portrayed here as a (major) judge. He is portrayed *like* a major judge – he has some characteristics of a judge but there are other elements present that also distinguish him from the major judges. I thus think that for the author of ISam 7 it was important to show that he becomes the successor of Eli, in both his priestly office but also as a judge (cf. ISam 4,18).

The Philistines, who have heard of the gathering of Israel to do penance, perceive this as an act of war in ISam 7,7. The Israelites, in their turn, react with fear to the news of the Philistines' advance: the situation of the first hostile encounter between Israelites and Philistines in chapter 4 is reversed here. There the Israelites commenced hostilities and the Philistines feared when Israel brought the ark to the battlefield; now the reverse is the case. Even the result of the battle is reversed: then Israel lost and the Philistines won, now Israel wins with the help of YHWH (V.10-11).

The request of the Israelites to Samuel that he would not cease „crying to YHWH, our God,“ stands in obvious contrast to the way the Israelites act in the Ark Narrative in chapter 4. Then there was no consultation of Samuel, even before the second battle, although there would have been plenty of opportunity to do so when the ark was fetched from Shiloh (4,4). Samuel at that time was already recognised as prophet of YHWH from Dan to Beersheva (3,26) and was based in Shiloh whence they fetched the ark. Here in chapter 7 Israel finally gets things right. Now they are not at all overconfident, asking Samuel to cry to YHWH for them. What a contrast with the תְּרוּעָה גְדוֹלָה of chapter 4,5!

The offering of the suckling lamb in V.9 is paralleled in Jdc only in the intra-Israelite battle at Gibeah (Jdc 20,26). There, after an initial defeat, the Israelites lament, fast and sacrifice whole burnt offerings before launching their final victorious attack against the Benjaminites. But in this account it is not the commanding „judge“ who presents the offering and it is not a suckling lamb that is sacrificed in Jdc. We need rather to look at the prescriptions in Lev 22,27 to find a suitable parallel. Thus the procedure of ISam 7 remains unparalleled. Berges, who stresses the importance of this exceptional procedure, interprets it in light of ISam 13,2-15: Saul's battle against the Philistines in

Gilgal.¹⁶ In that text Saul offers a whole burnt offering in violation of the instructions given him by Samuel who had told him to wait for him in order that Samuel might present the offering himself. If, however, we interpret the verse about Samuel's offering of the suckling lamb in light of the previous chapters in Sam, we note a contrast between the way Samuel handles the offering here and the way Eli's sons dealt with it in 2,11-17.

At the end of ISam 7,9 it is said that YHWH answers. This is the first positive divine response since the granting of Hannah's request (1,19), as is noted by Eslinger, who further comments: „In both cases, Samuel is inextricably involved – once as the positive answer and once as the intercessor requesting and receiving positive answer.“¹⁷ I would only add to this remark that Samuel, who replaces Eli in his offices as priest and judge, acts here in a way reminiscent of his mother Hannah, who is positively evaluated vis à vis Eli, because she puts her trust in YHWH.

Also the battle report in V.10-11 indicates that the situation at the battle of Aphek is now reversed. Whereas there the Philistines feared when they heard that the ark had arrived in the camp of Israel at Aphek (4,7), here in Mitzpah the Israelites fear when they hear that the Philistines are approaching (7,7). In 4,5 the whole country resounded (המם); here it is YHWH who brings confusion on the Philistines.¹⁸ Previously the Israelites were defeated before the Philistines (4,2-3.10.16); now the Philistines are defeated before the Israelites (7,10). Even the great shouting of the Israelites (וירעו כל-ישראל תרועה גדולה) in 4,5 is paralleled by the great noise with which YHWH thundered (וירעם יהוה) בקול-גדול¹⁹ in 7,10.²⁰

The ultimate outcome of the battle in chapter 4 saw every man fleeing to his tent; following the great slaughter in 4,10-11 and Israel's total dispersion throughout the country, in chapter 7 Israel's pursuit of the Philistines is orderly until the slaughter of the latter at Beth-car.

Samuel's erection of the stone with the name „Eben ha-Ezer“ completes the reversal of the disgrace of the previous battles that were fought at a place ironically called „Eben ha-Ezer“ (4,1).

¹⁶ Berges 1989, 52-53. Berges refers further to ISam 9,16-17 where the verbs: יצע, ענה, and ישע also occur. There Saul is presented as a prince who will deliver Israel. Saul is portrayed in this episode much like a judge in Jdc.

¹⁷ Eslinger 1985, 240.

¹⁸ Compare with ISam 5,9.11 where the Philistines are thrown into confusion by the hand of JHWH.

¹⁹ See also ISam 2,10. The Philistines now experience what Hannah invoked upon those who oppose YHWH.

²⁰ For a detailed comparison of the two battle reports see Wénin 1988, 84. Wénin demonstrates that the order of the events is likewise reversed in the two episodes A-B-C in ISam 4 and C'-B'-A' in ISam 7.

The result of this victory is that the Philistines were subdued under the Israelites all the days of Samuel's life (7,13). A similar remark is often found in Jdc (3,30; 8,28; 11,33), where it refers to the situation of peace that follows the defeat of Israel's enemies. The land is now at peace, as it was in the time of the judges following YHWH's intervention (Jdc 3,11.30; 5,31; 8,28, שָׁכַת; ISam 12,11, בָּטָח). However, many commentators note that there the remark stands at the end of the report on the actions of the judge, while here Samuel's judgeship is only beginning. That the hand of YHWH was against the Philistines is not new. Also in chapters 5 and 6 YHWH's hand was against the Philistines (5,8-9.11; 6,5.9), but now Israel contributes to the outcome and benefits from it.

The final verses (V.15-17) summarise Samuel's actions as a judge but also as a priest (וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה). Therefore these verses can be compared with the actions of the minor judges in Jdc.²¹

The description of the actions of the minor judges also follows a fixed pattern (e.g. Jair in Jdc 10,3-6):

- 1) And Jair from Gilead rose after him.
- 2) He judged Israel two years.
- 3) [*Jair: He had thirty sons who rode on thirty donkeys; and they had thirty towns, which are in the land of Gilead, and are called Havvoth-jair to this day.*]
- 4) Then he died, and
- 5) was buried at Kamon.

Here also a comparison of V.15-17 with the above scheme demonstrates that Samuel's actions can be compared only in part with those of the minor judges. It is obvious that Samuel acted as a judge *like* the minor judges, but nevertheless he also differs considerably from them. It is therefore also necessary to take ISam 1–6 into account in order to see the place and function of these verses.

Here it becomes completely clear that Samuel has taken over all Eli's functions. What Eli and his sons failed to achieve in regard to their duties of judge and priest, Samuel accomplishes throughout his life in accordance with the best traditions of Israel as found in Jdc. Fokkelman even sees an overarching relationship here with the dedication of Samuel by Hannah (for his whole life) in chapter 1,28.²²

In many ways this has mainly been a synchronic reading of ISam 7, but without doubt the final version of the chapter belongs to the exilic Dtr2.²³ This redactor

²¹ See appendix 2, cf. Hanssen 2003.

²² Fokkelman 1993, 314.

²³ See e.g. Schroer 1992, 58-59: „Dieses Kapitel muss als ein theologisches Vorwort zu 8,1-12,25 gelesen werden, denn seine Bedeutung wird erst auf dem Hintergrund des Folgenden

can, however, have used older pre-dtr core material about a confrontation between the Israelites and Philistines.²⁴ Walter Dietrich's suggestion that 7,5a.6-7.9a.10abβ.11-12 is an aetiology explaining the place name Eben ha-Ezer is a well balanced one.²⁵ If we leave aside the transitional verse 2, the verses 3-4.5b.8.9b.10αα.10.13-17 clearly show late dtr influence (Dtr2) or have close connections with Jdc since they portray Samuel as a prophet, and both a minor *and* a major judge.²⁶ Dietrich has assigned also V.16-17 to the pre-dtr strand, but since these verses aim to equate Samuel with the minor judges, it is more probable that they are part of the effort of the exilic deuteronomist who united in Samuel all offices of the pre-monarchic time: priesthood, prophetism, and both the minor and major judgeships.

Conclusion

ISam 7 provides a solution to the many problematic situations that arose in the previous chapters of ISam: the corruption of Eli's sons, the weakness of Eli, his incapacity to fulfil his duties in a proper way, the ongoing threat by the Philistines even after the ark was recovered, but above all the restoration of Israel's right relationship with YHWH. Chapter 7 further presents Samuel as acting according to the best traditions of the judges of Israel: banning idolatry, leading the Israelites in war, and then judging Israel all his life during a period of peace. Thus chapter 7 does more than solve problems that emerged in the previous chapters. It looks further back to the period of the judges and pictures Samuel as an outstanding judge. As I stated in my introductory remarks, many commentators have pointed out that chapter 7 looks forward to the following four chapters of ISam where a new leader enters the stage: Saul, the first king, who initially will combine some of these capacities. But this paper shows how the chapter also looks back to ISam 1–6 and to Jdc.²⁷ The many similarities in vocabulary and in ideology have shown that it was a composition of the exilic deuteronomistic author (Dtr2). He – no doubt – used older material still discer-

sichtbar. Es ist in seiner Funktion vergleichbar mit den redaktionellen Zusammenfassungen in den Richterbüchern (Ri 2,10ff; 4,1-3.23f) ... Der ganze Abschnitt wirkt in höchstem Maße anachronistisch ... Dieser Weg in den Untergang schien den exilisch-nachexilischen Verfassern des siebten Kapitels mit der Entscheidung für die Monarchie vorprogrammiert.“

²⁴ Dietrich 1987, 128-130. See also Mommer 1991.

²⁵ Dietrich 1987, 128-130. See also the *Forschungsübersicht* of Dietrich / Naumann 1995, 26-28.

²⁶ Dietrich has also explained the redactional features of several of these verses: V.8 repeats information of V.7; V.10αα is a *Wiederaufnahme* of V.9ab and V.9b fulfils V.5b.

²⁷ Jobling 1998 does this also. He calls ISam 1–12 part of the extended book of Jdc and Jdc 17–ISam 7 the last judge cycle. In a way one can say this since there is continuity between the judge Samuel and judges from the book of Judges, but one also needs to pay attention to the differences as demonstrated in this paper.

nible in the aetiology of the place name Eben ha-Ezer. But it is Dtr2 who shaped the material so as to correct all that went wrong in the previous chapters of ISam and at the same time to present Samuel as an ideal leader of the pre-monarchic period. Schroer therefore rightly called this chapter a theological foreword to 8,1–12,25.²⁸ In this chapter Dtr2 makes it clear that the choice for kingship was wrong and even unnecessary. An official like Samuel, who united the duties of a priest, prophet, and judge, and executed them properly, sufficed.

Bibliography

- Berges, U., *Die Verwerfung Sauls. Eine thematische Untersuchung*, 1989 (FzB 91).
- Dietrich, W., *David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel*, 1987²1992 (BWANT 122).
- Dietrich, W. / Naumann, Th., *Die Samuelbücher*, 1995 (EdF 287).
- Eslinger, L., *Kingship of God in Crisis. A Close Reading of 1 Samuel 1-12*, 1985 (BLS 10).
- Eynikel, E., *The Relation between the Eli Narratives (ISam 1-4) and the Ark Narrative (ISam 1-6; IISam 6,1-19): de Moor, J.C. / van Rooy, H.F. (eds.), Past, Present, Future. The Deuteronomistic History and the Prophets*, 2000 (OTS 44), 88-106.
- Fokkelman, J.P., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full interpretation based on stylistic and Structural Analyses. Vol. IV: Vow and Desire (ISam 1-12)*, 1993 (SSN).
- Hanssen, L., *Samuels optreden als richter in 1 Sam 7. Een voorbeeld van goed leiderschap in Israël*, MA thesis Katholieke Universiteit, Nijmegen 2003.
- Jobling, D., *1 Samuel*, 1998 (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry).
- Mayes, A.D.H., *The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History*, London 1983.
- Mommer, P., *Samuel. Geschichte und Überlieferung*, 1991 (WMANT 65).
- Noth, M., *Das Buch Josua*, Tübingen 1938³1953 (HAT 7).
- Polzin, R., *Samuel and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomistic History, Part II: 1 Samuel*, Bloomington 1993 (= San Francisco 1989).
- Rost, L., *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, 1926 (BWANT 3/6); reprinted in *Idem., Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg 1965, 119-253.
- Schroer, S., *Die Samuelbücher*, 1992 (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 7).
- Smelik, K., *De Ark in het Filistijnse land: ACEBT 1* (1980), 42-50.
- Smelik, K., *De intocht van de Ark in Jeruzalem: ACEBT 4* (1983), 26-36.
- Smelik, K., *Converting the Past. Studies in Ancient Israelite and Moabite Historiography*, 1992 (OTS 27).
- Van Seters, J., *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, Winona Lake 1997 (= New Haven 1983).
- Van Zijl, A., *1 Samuël Deel I*, 1988 (POT).

Veijola, T., Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, 1977 (AASF. Serie B, 198).
 Wénin, A., Samuel et l'instauration de la monarchie (1 S 1-12). Une recherche littéraire sur le personnage, Frankfurt a.M. 1988.

Appendix 1

The major judges

		Othniel	Ehud	Debora	Gideon	Jephta	Simson	Introd.	Samuel
1.	ויעשו	3,7	3,12	4,1	6,1	10,6	13,1	2,11	
2.	ויהי כחזו / ויעבדו את־הבעלים	3,7			(6,25)	10,6 (.10.13)		2,11. 12.13	(7,3.4)
3.	ויהי־אף יהוה	3,8				10,7		2,14	
4.	וימכרם	3,8	(3,12)	4,2	(6,1)	10,7	13,1	2,14	(7,7)
5.	ויעבדו + name	3,8	3,14	(4,3)	(6,2-5)		13,1	(2,15)	
6.	ויעקו	3,9	3,15	4,3	6,6	10,10			7,8.9
7.	ויקם מוֹרִיעַ	3,9	3,15		(6,14)			2,16	
8.	ויהי יעם	3,9				10,12		2,16.18	(7,10)
9.	רוח־יהוה	3,10			6,34	11,29	14,6.19; 15.14		
10.	וישפט	3,10		(4,4)		12,7	15,20	(2,18)	7,6
11.	ויצא למלחמה	3,10							
12.	ויתן יהוה בידו ותעז ידו	3,10	3,28	(4,14. 24)	7,9.15				
12a.	ויכנע		3,30	4,23	8,28	11,33			7,13
13.	ותשקט הארץ	3,11	3,30	5,31	8,28				
14.	וימת	3,11	4,1		8,32	12,7		(2,19)	

Appendix 2

The minor Judges Jdc 10,1-5; 12,8-15 + ISam 7,15-17; 25,1

1	2	3	4	5
10,1 וַיָּקָם אַחֲרָיו אַבְימֶלֶךְ לְהוֹשִׁיעַ אֶת־יִשְׂרָאֵל תּוֹלַע בֶּן־פּוּאָה בֶּן־דּוֹדוֹ אִישׁ יִשְׁשֹׁכָר וְהוּא־ יָשָׁב בְּשֹׁמֶר בְּהַר אֶפְרָיִם:	10,2a וַיִּשְׁפֹּט אֶת־יִשְׂרָאֵל עֶשְׂרִים וְשָׁלֹשׁ שָׁנָה		10,2b וַיָּמָת	10,2c וַיִּקְבֹּר בְּשֹׁמֶר
10,3a וַיָּקָם אַחֲרָיו יָאִיר הַגִּלְעָדִי	10,3b וַיִּשְׁפֹּט אֶת־יִשְׂרָאֵל עֶשְׂרִים וּשְׁתַּיִם שָׁנָה	10,4 וַיְהִי־לוֹ שְׁלֹשִׁים בָּנִים רִכְבִּים עַל־שְׁלֹשִׁים עֵינִים וְשְׁלֹשִׁים עֵינִים לָהֶם לָהֶם יִקְרְאוּ חֹת יָאִיר עַד הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ הַגִּלְעָד:	10,5a וַיָּמָת יָאִיר	10,6b וַיִּקְבֹּר בְּקִמּוֹן
12,8 וַיִּשְׁפֹּט אַחֲרָיו אֶת־יִשְׂרָאֵל אַבְצָן מִבֵּית לָהֶם	12,9b וַיִּשְׁפֹּט אֶת־יִשְׂרָאֵל שִׁבְעָה שָׁנִים	12,9a וַיְהִי־לוֹ שְׁלֹשִׁים בָּנִים וְשְׁלֹשִׁים בָּנוֹת שִׁלַּח הַחוּצָה וְשְׁלֹשִׁים בָּנוֹת הֵבִיא לְבָנָיו מִן־הַחוּץ	12,10a וַיָּמָת אַבְצָן	12,10b וַיִּקְבֹּר בְּבֵית לָהֶם
12,11a וַיִּשְׁפֹּט אַחֲרָיו אֶת־יִשְׂרָאֵל אֵילָן הַזְּבוּלָנִי	12,11b וַיִּשְׁפֹּט אֶת־יִשְׂרָאֵל עֶשֶׂר שָׁנִים		12,12a וַיָּמָת אֵילָן הַזְּבוּלָנִי	12,12b וַיִּקְבֹּר בְּאֵילָן בְּאֶרֶץ זְבוּלָן
12,13 וַיִּשְׁפֹּט אַחֲרָיו אֶת־יִשְׂרָאֵל עַבְדּוֹן בֶּן־הַלֵּל הַפְּרָעַתוֹנִי	12,14b וַיִּשְׁפֹּט אֶת־יִשְׂרָאֵל שְׁמֹנֶה שָׁנִים	12,14a וַיְהִי־לוֹ אַרְבָּעִים בָּנִים וְשְׁלֹשִׁים בָּנִי בָנִים רִכְבִּים עַל־שִׁבְעִים עֵינִים	12,15a וַיָּמָת עַבְדּוֹן בֶּן־הַלֵּל הַפְּרָעַתוֹנִי	12,15b וַיִּקְבֹּר בַּפְּרָעַתוֹן בְּאֶרֶץ אֶפְרָיִם בְּהַר הָעֲמֶלְקִי
	7,15 וַיִּשְׁפֹּט שְׁמוּאֵל אֶת־ יִשְׂרָאֵל כָּל יְמֵי חַיָּיו		25,1a וַיָּמָת שְׁמוּאֵל	25,1b וַיִּקְבְּצוּ כָל־יִשְׂרָאֵל וַיִּסְפְּדוּ־לוֹ וַיִּקְבְּרוּהוּ בְּבֵיתוֹ בְּרָמָה

Not fitting in the scheme

7,16 וְהָלַךְ מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה וְסָבַב בֵּית־אֵל וְהַגִּלְגָל וְהַמְצָפָה וְשִׁפְט אֶת־יִשְׂרָאֵל אֶת כָּל־הַמְּקוֹמוֹת הָאֵלֶּה:

7,17 וַתִּשְׁכַּתוּ הַרְמָתָה כִּי־שָׁם בֵּיתוֹ וְשָׁם שִׁפְט אֶת־יִשְׂרָאֵל וּבֶן־שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה:

Zusammenfassung

ISam 7 wird von vielen Kommentatoren als Einleitung zu ISam 8–12 gesehen: den Erzählungen vom Königsbegehren und der Königs kür. In Wahrheit aber lösen sich in dem Kapitel die vielen Probleme, die sich in ISam 1–6 aufgebaut haben: die Korruption der Eliden, Elis Schwäche und seine mangelnde Pflichterfüllung, die auch nach Rückführung der Lade anhaltende Bedrohung durch die Philister, und am wichtigsten: die gestörte Beziehung zwischen Israel und Jhwh. Zudem zeigt das Kapitel Samuel – ganz in den Bahnen des Richterbuchs – als grossen und kleinen Richter zugleich. Das Vokabular und die Ideologie erweisen das Kapitel als Komposition des exilischen deuteronomistischen Autors (Dtr2), der älteres Material so überformte, dass alle Probleme der vorangehenden Kapitel behoben erscheinen und Samuel als idealer Führer der vorstaatlichen Zeit dasteht.

Mögliche Retuschen am Davidbild in der masoretischen Fassung der Samuelbücher

Jürg Hutzli

1 Einleitung

Unterschiede zwischen den Haupttextzeugen der biblischen Bücher werden auf verschiedene Ursachen zurückgeführt: Unachtsamkeiten beim Abschreibevorgang, stilistische oder auch inhaltliche Überlegungen eines Abschreibers. Veränderungen aus inhaltlichen (z. B. kontextuellen oder theologischen) Gründen¹, auch 'exegetische' Eingriffe genannt, finden sich in allen Haupttextzeugen (in der masoretischen Textfassung [M], in der Septuaginta [G], sowie in 4QSam^a) der Samuelbücher. Im Folgenden stelle ich verschiedene Unterschiede zwischen M und G vor, welche möglicherweise auf kleine exegetische Veränderungen in M zurückgehen. Die erwogenen Eingriffe betreffen die Darstellung Davids.

Aus der Beschränkung auf Fälle, bei denen ich in M einen Texteingriff vermute, kann nicht allgemein auf eine Priorität von G und 4QSam^a gegenüber M geschlossen werden. Auch in G und 4QSam^a werden zuweilen absichtliche Veränderungen aus inhaltlichen Gründen erwogen.² Bezüglich des David-Bildes fand ich bisher nur Fälle, bei denen ich in M exegetische Veränderungen als möglich oder wahrscheinlich erachte.

Rechnet man bei der textkritischen Untersuchung grundsätzlich mit der Möglichkeit von Veränderungen aus inhaltlichen Gründen, hat das Implikationen für die zu wählende Methode: In der Textkritik kommt die interne Regel „*lectio difficilior praeferenda*“ zum Zug. Sie wird nur eingeschränkt

¹ Vgl. die Zusammenstellung verschiedener Beispiele in Tov 1997, 217-228; 70-72.75-78.

² Vgl. etwa Grillet / Lestienne 1997, 70-73, zum Samuel-Bild der Septuaginta, sowie Rofé 1989 / 1990, 247-254, zu mehreren vermuteten dogmatischen Veränderungen in 4QSam^a.

angewendet, „weil sie einfache Abschreibfehler unberücksichtigt lässt“³. Aus folgendem Grund ist bei dieser Regel eine noch größere Zurückhaltung angebracht: Sie wird auch gezielten Eingriffen, welche einem andern Zweck als der Vereinfachung des Textes dienen, nicht gerecht. So ist in vielen Fällen von inhaltlich motivierten Änderungen eher davon auszugehen, dass die sekundäre, veränderte Lesart *schlechter* in den unmittelbaren Kontext der Erzählung passt und insofern *lectio difficilior* ist.

Die erwähnte Regel ist also nicht in jedem Fall anwendbar.⁴

Wenn man die Möglichkeit exegetischer Veränderungen mit in Betracht zieht, sind auch Grundsätze, welche in der Literarkritik gebräuchlich sind (und der genannten Regel entgegenstehen) zu beachten: Spannungen im Wortlaut und inhaltliche Ungereimtheiten können auf eine sekundäre Bearbeitung hinweisen.

2 Untersuchte Stellen

2.1 ISam 17,38-39

In diesen zwei Versen finden sich sechs Unterschiede. Alle sechs stehen möglicherweise in einem Zusammenhang.

ISam 17,38 M	G ^B
וַיִּלְבֹּשׁ שָׂאוּל אֶת־דָּוִד מִדְּיוֹ a	καὶ ἐνέδυσεν Σαουλ τὸν Δαυεὶδ μανδύαν*
וַיִּתֵּן קֹבֶעַ נְחֹשֶׁת עַל־רֹאשׁוֹ	καὶ περικεφαλαίαν χαλκῇν περὶ** τὴν
ב וַיִּלְבֹּשׁ אֹתוֹ שָׂרִיוֹן	κεφαλὴν αὐτοῦ***

* μανδύαν] G^L: τὸν μανδύαν αὐτοῦ.
** περὶ] G^L: ἐπέθηκεν ἐπὶ.
*** αὐτοῦ] G^L: + καὶ ἐνέδυσεν αὐτὸν θώρακα; G^A: + καὶ ἔζωσεν δαυεὶδ θώρακαν
(G^L und G^A wurden an den betreffenden Stellen an M angepasst.)

2.1.1 M: מְדִיו / G^B: μανδύαν καὶ ἔζωσεν

M: מֵד ist ein allgemeiner Ausdruck für „Gewand“. Damit wird u.a. ein Priestergewand (vgl. z.B. Lev 6,3) und eine im Krieg getragene Bekleidung aus Stoff⁵

³ Tov 1997, 251.
⁴ Vgl. Tovs grundsätzliche Überlegungen zur Anwendbarkeit der in der alttestamentlichen Textkritik gebräuchlichen Regeln in 1997, 255-257.
⁵ In ISam 4,12 ist das Gewand des Benjaminiters zerrissen.

(vgl. ISam 4,12) bezeichnet. An der vorliegenden Stelle ist von der letzteren Bedeutung auszugehen. Nach M kleidet Saul David mit seinem eigenen Militärgewand.

G: Das in der Septuaginta sechsmal⁶ vorkommende $\mu\alpha\nu\delta\acute{\upsilon}\alpha\varsigma$ (ein seltenes persisches Lehnwort: „a woollen cloak“⁷) ist immer Übersetzung von $(\text{ים})\text{מִדָּ}$. In G^B fehlt das dem Pronominalsuffix entsprechende Personalpronomen. Der Ausdruck bezieht sich also auf ein „gewöhnliches“ (im Vergleich mit jenem von König Saul sicherlich weniger kostbares) Militärgewand.

Beurteilung: Beide Lesarten machen Sinn. Für jene von G könnte sprechen, dass im folgenden Kolon von „einem Helm“ und nicht „seinem (Sauls) Helm“ die Rede ist (nach G folgen zwei unbestimmte Akkusativobjekte aufeinander: „Und Saul bekleidete David mit einem Kriegsgewand und einem Helm für seinen Kopf“).⁸ Zu einem möglichen Motiv für einen Texteingriff in M s.u. (Plus M in Kolon b).

2.1.2 M: וְנָתַן / G^B: $\kappa\alpha\lambda\acute{\iota}$ —

M: וְנָתַן (Perf. kons.) in M ist syntaktisch schwierig⁹ – bei den vorangehenden und nachfolgenden Verben handelt es sich um Impf. kons. Die Verbform ist wohl als Perf. mit vorangestellter Kopula zu deuten (im Mittelhebräischen kam Impf. kons. außer Gebrauch und wurde durch Perf. mit vorangestellter Kopula ersetzt).¹⁰

G: Die Lesart ohne zusätzliches Verb ist passend (in Jes 59,17 ist כֹּבֵעַ Objekt zum Verbum לִבֵּשׁ).

Beurteilung: Das verwendete Tempus könnte auf eine spätere Hinzufügung des Verbs hinweisen. Ein Abschreiber wollte das Aufsetzen des Helmes durch ein spezifisches Verbum ausdrücken, um damit den Vorgang hervorzuheben. – In V.38M wird dreimal ein Verb verwendet, in G nur einmal. Der Unterschied könnte dahin gehend gedeutet werden, dass in M die Bedeutung der Ausrüstung Davids nachträglich unterstrichen wurde.

⁶ Vgl. Jdc 3,16; ISam 17,39; 18,4; IISam 10,4; 20,8.

⁷ Vgl. Lust / Eynikel / Hauspie 2003, 383.

⁸ Für M könnte ins Feld geführt werden, dass G im folgenden V.39 מִדָּיו voraussetzt. Allerdings könnte man an dieser Stelle das Suffix auf David beziehen: „sein Gewand“ (nämlich das Gewand, das David vorübergehend trägt). Es ist auch zu fragen, aus welchem Grund der Text in G hätte verändert werden sollen.

⁹ So auch Budde 1902, 128. – Die grundsätzlich möglichen Verwendungen des Perf. kons. als Frequentativ (für eine wiederholte Handlung) oder als Durativ (für eine länger andauernde Handlung) machen hier keinen Sinn.

¹⁰ Vgl. Kutscher 1982, § 67.

2.1.3 M: וילבש אתו שריון / G^B: —

M: Die Ausrüstung mit dem Panzer stellt gegenüber G^B ein Mehr dar. שריון kann einen Brustpanzer oder auch einen Panzerrock bezeichnen.¹¹ Bezüglich des Plus stellen sich unter inhaltlichem Gesichtspunkt folgende Fragen:

– Nach 17,39 wird David das Schwert „über sein Gewand“ (מעל מדיו) angelegt. Ist anstelle dieses Ausdruckes nicht eher מעל שריון („über seine Rüstung“) zu erwarten¹²?

– Ist nicht eine andere Reihenfolge der Handlungen nahe liegender: Das Anlegen des Panzers folgt direkt auf das Bekleiden mit dem Gewand, das Aufsetzen des Helmes kommt erst an dritter Stelle?

Beurteilung: Die kürzere Lesart von G scheint die ältere zu sein. Das Mehr von M könnte in Zusammenhang mit der Lesart מדיו von M in Kolon αα stehen: *Nach M erhält David von Saul in zweierlei Hinsicht „mehr“ als nach G:* Das königliche Kriegsgewand und dazu einen Panzer. Die beiden fraglichen Lesarten von M sind möglicherweise vor dem Hintergrund des voraus gehenden Kontextes zu erklären: Da in K.16 David als Kriegsmann (איש מלחמה 16,18) und als Waffenträger Sauls (נשא כלים 16,21) bezeichnet wird, könnte ein Abschreiber davon ausgegangen sein, dass David bereits ein (gewöhnliches) Kriegsgewand besaß. Aus diesem Grund hätte der betreffende Abschreiber aus der Kleidung ein besonderes Gewand, nämlich jenes vom König, gemacht; zusätzlich hätte er auch noch einen Panzer erwähnt (vgl. Kolon b). Nur wenn es sich bei Sauls Leihgabe um die schwere und kostbare Ausrüstung des Königs selber handelt, ist für den Abschreiber plausibel, dass *der Kriegsmann* David Mühe hat, in ihr zu gehen (s.u. V.39).

ISam 17,39 M	G ^B
a וַיַּחַגְר דָּוִד אֶת-חֶרְבוֹ מֵעַל לְמַדְיוֹ	καὶ ἔζωσεν τὸν Δαυεὶδ τὴν ῥομφαίαν αὐτοῦ ἐπάνω τοῦ μανδύου* αὐτοῦ
וַיָּאֵל לְלָכָהּ	καὶ ἐκοπίασεν περιπατήσας
כִּי לֹא-נִסָּהּ	ἄπαξ καὶ δὶς**
וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל-שָׂאוּל	καὶ εἶπεν Δαυεὶδ πρὸς Σαουλ
לֹא אוּכַל לְלָכֶת בְּאַלֶּהָ	οὐ μὴ δύνωμαι πορευθῆναι ἐν τούτοις
כִּי לֹא נִסִּיתִי	ὅτι οὐ πεπείραμαι
b וַיִּסְרָם דָּוִד מֵעַלָיו:	καὶ ἀφαιροῦσιν*** αὐτὰ ἀπ' αὐτοῦ

¹¹ Nach Fretz (1992, 894) kann שריון sowohl für „coat of mail“ als auch für „breastplate“ stehen. In 17,5 bezeichnet שריון einen außerordentlich schweren Panzer; es wird kaum ein kurzes Panzerhemd oder ein Brustharnisch gemeint sein.

¹² Vgl. Wellhausen 1871, 107. – מעל מדיו würde Sinn machen, falls unter שריון ein kurzer Brustharnisch zu verstehen wäre (vgl. Anm. 11).

* μανδύου] G^L: θώρακος. G^L harmonisiert: der Bearbeiter, der in V.38 nach M die Rüstung (θώραξ) ergänzt, beseitigt die sich hieraus ergebende Spannung (David trägt eine Rüstung, das Schwert wird ihm aber über den Rock angelegt).

** καὶ ἐκοπίασεν περιπατήσας ἄπαξ καὶ δὶς] G^L: καὶ ἐχώλαινε Δαυιδ ἐν τῷ βαδίζειν ἐν αὐτοῖς ἄπαξ καὶ δὶς ὅτι ἄπειρος ἦν. G^L scheint M und G* zu kombinieren und dabei noch einen anderen Akzent (χολαίνειν „lahm gehen, hinken“) zu setzen.

*** ἀφαίρουσιν] G^L: περιείλατο. G^L passt wahrscheinlich wieder an M an (allerdings fehlt im Gegensatz zu M die ausdrückliche Nennung des Subjekts der Handlung).

2.1.4 M: דוד ויחגר / G^B: καὶ ἔζωσεν τὸν Δαυειδ

M: חגר Qal kann sowohl „sich gürten“ als auch transitiv „jemanden gürten“ bedeuten. Insofern ist M doppeldeutig: Gürtet David sich selber mit dem Schwert oder wird ihm dieses von Saul umgebunden? Da nach M (im Unterschied zu G) am Schluss des Verses David sich selber der Rüstung entledigt, ist wahrscheinlich auch an der vorliegenden Stelle an David als Subjekt zu denken. Zudem würde man, wäre Saul Subjekt, vor דוד die Akkusativ-Partikel erwarten; dafür spricht der analoge Fall in V.38.

Neben der Frage, wer Subjekt der Handlung ist (David oder Saul), ist in M ebenfalls nicht klar, wem das Schwert, welches an die Hüfte von David kommt, gehört (ist es sein eigenes oder jenes von Saul?). Den reflexiven Gebrauch des Verbs vorausgesetzt, ist wohl an Davids eigenes Schwert gedacht (das Pronominalsuffix bezieht sich auf das zuletzt genannte mögliche Bezugswort).¹³ Allerdings ergibt sich bei diesem Verständnis eine Spannung zur Fortsetzung der Erzählung: Wäre David im Besitz eines eigenen Schwertes, erwartete man, dass er es mit in den Kampf mit Goliath nähme – David ist jedoch nur mit seinem Stecken und einer Steinschleuder bewaffnet.

G: Zu dem transitiven Verb ist eindeutig Saul das zugehörige Subjekt. In G-Vorlage wurde חגר wahrscheinlich mit doppeltem Akkusativ verwendet.¹⁴ Folgende Rekonstruktion scheint möglich: דוד את חרבו. Bei חרבו ist das Suffix wahrscheinlich auf Saul (das zuletzt genannte Subjekt) zu beziehen.

Beurteilung: Die Lesart von M steht in Spannung zur Fortsetzung der Erzählung. Zudem muss man hinsichtlich der Darstellung von M fragen, weshalb David sich das Schwert selber umgürtet, während das Kriegsgewand und der Helm ihm von Saul angelegt werden. Die Lesart von G passt besser in den Zusammenhang.

Mögliches Motiv für die vermutete Textänderung in M: In den Augen des Bearbeiters weiß David als Kriegermann und Waffenträger Sauls sich selber zu

¹³ Dies ist nach Smith (1898, 161) „the natural meaning“.

¹⁴ חגר wird in Ex 29,9 und Lev 8,13 mit doppeltem Akkusativ verwendet.

¹⁵ Zweifache Verwendung der Akkusativpartikel beim doppelten Akkusativ kommt in Gen 37,23 vor.

gürten (er ist nicht auf Sauls Hilfe angewiesen); ebenso verfügt er über ein eigenes Schwert.

2.1.5 M: **וַיֵּאָל ללכת כי לא נסה** / G^B: **καὶ ἐκοπίασεν περιπατήσας ἄπαξ καὶ δὶς**

M: Die Konstruktion von M **וַיֵּאָל** Hi. mit Inf. constr. ist gebräuchlich („erpicht sein zu, sich entschließen zu, anfangen zu“¹⁶). Für viele Exegeten¹⁷ ist fraglich, ob **וַיֵּאָל ללכת** zum folgenden Kausalsatz passt („und er entschloss sich darin zu gehen, denn er hatte es noch nie versucht“). Nach Driver¹⁸ erklären sich die Lesarten der i. d. R. von M abhängigen T¹⁹ und S²⁰ („er wollte nicht gehen“) dadurch, dass für die Übersetzer die ihnen vorliegende Lesart (= M) keinen Sinn machte, so dass sie die Aussage kurzerhand ins Gegenteil kehrten.

G: **καὶ ἐκοπίασεν** hat wahrscheinlich **וַיֵּאָל** (Qal) oder **וַיֵּאָל** (Ni.) als Äquivalent. Das Verb (Qal und Ni.) mit nachfolgendem Inf. constr. bedeutet „sich vergeblich mit etwas abmühen, nicht können“ oder „einer Sache (Tätigkeit) müde sein“.²¹ Dafür, dass G-Vorlage **וַיֵּאָל** las, spricht m.E. Folgendes²²: 1. **κοπιῶ** hat in Jes 47,13 **וַיֵּאָל** Ni. als Äquivalent. 2. Die beiden Verbformen haben die gleichen Konsonanten nach dem Präformativ (in umgekehrter Reihenfolge). 3. **וַיֵּאָל** Qal und Ni. wird relativ häufig mit folgendem Inf. constr. gebildet (insgesamt sechs Mal).

ἄπαξ καὶ δὶς kann nach Neh 13,10 auf **פעם ושתיים** zurückgeführt werden. An jener Stelle bedeutet es „ein- oder zweimal“; im vorliegenden Zusammenhang ist auch „ein oder zwei Schritte“²³ in Betracht zu ziehen.

Somit ergibt sich folgende Rekonstruktion des Kolons: **וַיֵּאָל (ל)לכת פעם ושתיים** „er mühte sich ein-, zweimal vergeblich ab, darin zu gehen“ oder (vgl. Budde²⁴): „er wurde müde, von ein paar Schritten Gehens“. Wie immer man die Lesart von G versteht, ist klar, dass sie im Unterschied zu M konkret zum Ausdruck bringt, dass David einen Versuch zu gehen unternimmt und dass er dabei

¹⁶ Vgl. HALAT, 365.

¹⁷ Vgl. Wellhausen 1871, 107; Driver 1913, 146; McCarter 1980, 288 (u.a.).

¹⁸ Driver 1913, 146. Der gleiche Gedanke wird von Wellhausen 1871, 107, in Bezug auf S geäußert.

¹⁹ **וְלֹא אָבָא לַמִּיָּזל**.

²⁰ **wl' sb' lm'zl**.

²¹ Vgl. Gen 19,11 (Qal); Ex 7,18; Jes 1,14; Jer 6,11; 15,6; 20,9; Prov 26,15 (alle Ni.), vgl. HALAT 487.

²² Von **וַיֵּאָל** als Äquivalent gehen aus: Wellhausen 1871, 107; S.R. Driver, 146; Budde 1902, 128; McCarter 1980, 288; Grillet / Lestienne 1997, 304 (u.a.).

²³ So auch Budde 1902, 128f.

²⁴ Budde 1902, 129.

scheitert. (M sagt nur, dass David willig war zu gehen – über einen unternommenen Versuch sowie über dessen Ergebnis selber verlautet nichts).

Beurteilung: Stimmt die vorgeschlagene Rekonstruktion von G, so ist aufgrund der Ähnlichkeit der beiden Verbformen (M und G) wahrscheinlich, dass die eine Lesart aus der andern entstanden ist. Die rekonstruierte Lesart von G-Vorlage passt im Gegensatz zu jener von M gut in den Zusammenhang. Auch hier vermute ich eine absichtliche Textänderung in M: Der Bearbeiter wollte die Aussage vermeiden, dass der Kriegsmann David sich erfolglos bemühte, in der Kriegsrüstung zu gehen.

2.1.6 M: ויסרם דוד / G^B: καὶ ἀφαιρούσιν αὐτὰ

Die Lesart von G-Vorlage könnte ויסירו gelautet haben. Der Unterschied ist der ersten Differenz in V.39 vergleichbar. In beiden Fällen ist in M David Subjekt der Handlung, in G dagegen sind an der einen Stelle Saul, an der andern Stelle dessen Dienstleute Subjekt.

Beurteilung: Dass David mit dem An- und Ausziehen von Kriegskleidungsstücken nicht vertraut ist (vgl. G), passt gut in den Zusammenhang der David-Goliath-Erzählung (der mit einer Steinschleuder bewaffnete Hirtenjunge wird den perfekt ausgerüsteten Goliath besiegen). In M könnte wiederum der Gedanke, dass David zum betreffenden Zeitpunkt als ein bestandener Krieger anzusehen ist, zu einer Textveränderung geführt haben.

2.1.7 Zusammenfassung: Der Zusammenhang der Unterschiede in ISam 17,38-39

In der Forschung werden die Unterschiede kontrovers diskutiert. Manchmal wird in allen sechs Fällen M bevorzugt²⁵, mehrheitlich wird in dem einen oder andern Fall auf den Text von G zurückgegriffen.²⁶ Was bisher fehlt, ist der Versuch, die Fälle in einem Zusammenhang zu sehen. Sie lassen sich unter der Annahme einer Bearbeitung in M befriedigend erklären. Dieser könnte folgendes Motiv zugrunde liegen: Den betreffenden Abschreiber in M irritierte, dass David, wiewohl nach 16,18.21 Kriegsmann und Waffenträger des Königs, keine eigene (leichte) Kriegsausrüstung (Gewand, Schwert) besaß und mit den betreffenden Gegenständen auch nicht umgehen konnte. Um diese Spannung abzuschwächen, veränderte der Bearbeiter den Text dahingehend, dass Saul David mit dem eigenen königlichen Waffenrock und einem Panzer ausrüstete. Mit einer solchen besonderen, schweren Ausrüstung hatte David als Kriegsmann noch keine Erfahrungen gesammelt; unter diesen Umständen mögen Davids Unver-

²⁵ Buber / Rosenzweig ⁸1985, 203; Stoebe 1973, 331 (u.a.).

²⁶ Beim fünften Unterschied wird häufig G vorgezogen, vgl. Driver 1913, 146; Budde 1902, 128f, McCarter 1980, 288 (u.a.).

mögen, in ihr zu gehen und seine Begründung („ich habe es noch nie versucht“) für den Bearbeiter „akzeptabel“ gewesen sein. Weiter sieht der Bearbeiter David in der einem Krieger angemessenen *aktiven Rolle*: Er weiß sich selber mit dem Schwert zu gürten und ist auch im Stand, sich der Rüstung zu entledigen.

2.1.8 Die der Bearbeitung zugrunde liegenden Motive

Es ist fraglich, ob der Bearbeiter einzig aufgrund eines *redaktionellen Interesses* (Anpassung an die erwähnten Aussagen von K.16) die Textänderungen vornahm. Wenn er David sich mit dem eigenen Schwert gürten lässt, passt das zwar zu den Feststellungen von 16,18.21, stößt sich aber mit dem in 17,40-53 zum Ausdruck kommenden Davidsbild (beim Kampf mit Goliath ist David nur mit einer Steinschleuder bewaffnet). Insofern ist auch ein *theologisches Motiv* zu erwägen: Der Abschreiber (Bearbeiter) war am Bild eines starken und in militärischen Belangen versierten David interessiert und nahm an der älteren in G vorliegenden Darstellung Anstoß: Mehr als in M erscheint David in G hier (unmittelbar vor der Auseinandersetzung mit Goliath) als das Gegenbild zum Typus des kräftigen und gut gerüsteten Kriegers – das könnte in Zeiten, als eine gute Ausrüstung und die Wehrtüchtigkeit der jüdischen Soldaten als wichtig erachtet wurde (etwa in der Hasmonäerzeit), beargwöhnt worden sein.

2.2 ISam 29,3

Bei der Präsentation der verschiedenen Truppenteile im Lager der Philister nimmt Achisch David vor den andern misstrauischen philistäischen Fürsten in Schutz:

ISam 29,3bδε M	G ^B
וְלֹא־מִצָּאֲתִי בֹא מְאוּמָה	καὶ οὐχ εὐρηκα ἐν αὐτῷ οὐθεν
מִיּוֹם נִפְלֹו עַד־הַיּוֹם הַזֶּה׃	ἀφ’ ἧς ἡμέρας ἐνέπεσεν πρὸς με καὶ ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης

M: Eine absolute Verwendung des Verbs נפל (in der Bedeutung von „überlaufen“), wie sie in M vorzuliegen scheint, kommt sonst an keiner Stelle vor.²⁷

G: G enthält nach ἐνέπεσεν das Mehr πρὸς με; die Wendung ist wahrscheinlich eine wörtliche Übersetzung von נפלֹו עלי oder נפלֹו אלי.

²⁷ In IIReg 25,11; Jer 39,9 und 52,15 kommt das Substantiv נִפְלִים „Überläufer“ vor; beide Male wird es durch einen על נפל bzw. נפל אל enthaltenden Relativsatz umschrieben, so dass auch hier nicht von einem absoluten Gebrauch gesprochen werden kann.

נפל על־אל ist *terminus technicus* für „(zum Feind) überlaufen“. Vgl. IIReg 25,11; Jer 21,9; 37,13.14; 39,9; 52,15; IChr 12,20. Bemerkenswert ist, dass die von M abhängigen Textzeugen Peschitta (S)²⁸, Targum Jonatan (T)²⁹ und Vulgata (V)³⁰ hier mit G insofern übereinstimmen, als sie nach dem Verb die entsprechende Präposition haben. S und T haben allerdings Verben mit weniger spezifischen Bedeutungen (‘t’ „kommen“³¹ und פִּרַשׁ Itpē. / Itpa. „sich absondern, weggehen“³²).

Beurteilung: Die meisten Übersetzer und Kommentatoren ziehen hier G vor.³³ Wie könnte man sich einen Ausfall von אֶל־עַלִּי in M erklären? McCarter³⁴ vermutet eine Haplografie in G aufgrund der grafisch ähnlichen Endungen von נִפְּלוּ und עַלִּי. Eine Auslassung von עַלִּי könnte auch durch die gleichen Anfangsbuchstaben von עַלִּי und עַד (*homioarkton*) verursacht worden sein.

Mit der „Bible d’Alexandrie“³⁵ ist eher eine absichtliche Textänderung zu erwägen: Durch eine gezielte Auslassung von עַלִּי wollte ein Abschreiber in M verhindern, dass der negativ konnotierte Ausdruck נִפְּלוּ אֶל־עַל „abfallen, desertieren“ im Zusammenhang mit David gebraucht wird.

Für diese Erwägung spricht, dass sich die Übersetzer in den von M abhängigen S und T (s. dazu oben) ebenfalls gescheut haben, einen (mindestens im Aramäisch des Targum vorhandenen³⁶) spezifischen Ausdruck für „(zum Feind) überlaufen“ zu gebrauchen. Übersetzer wie Abschreiber hätten aus dem gleichen Grund die Aussage ihrer Vorlage abgeschwächt. Dieser Fall kann als Indiz dafür gelten, dass absichtliche Änderungen am Bibeltext jeweils nicht auf individuelle exegetische Vorlieben zurückgehen, sondern einer von Vielen geteilten Textauslegung entsprechen.³⁷

²⁸ mn ywm’ d’t’ lwty „vom Tag an, da er zu mir kam (...)“.

²⁹ מִיּוֹמָא דִּאתְפִּרֵּשׁ לוֹתִי „vom Tag an, da er sich zu mir absonderte (...)“.

³⁰ *ex die qua transfugit ad me* „vom Tag an, da er zu mir überlief (...)“.

³¹ נִפְּלוּ אֶל־עַל „abfallen zu, desertieren“ wird von der Peschitta in IIReg 25,11 wörtlich mit npl ‘m übersetzt. Der Übersetzer von Jer bevorzugt das Verbum ‘rq „fliehen“ (vgl. Jer 37,13.14; 52,15).

³² Vgl. die bei Jastrow 1950, 1243 zuerst angegeben Verwendungen „to be separated, to part, depart“. Häufiges hebräisches Äquivalent ist פִּרַד Ni., vgl. Gen 2,10; 10,5; 13,11.14; 25,23 u.a. Für hebr. נִפְּלוּ אֶל־עַל wird im Targum regelmäßig שִׁמַּע Itpē. / Itpa. „sich (dem Feind) unterwerfen, gehorchen, desertieren“ gebraucht (vgl. IIReg 25,11; Jer 21,9; 37,13.14; 39,9; 52,15).

³³ Z.B. folgen auch Buber / Rosenzweig⁸ 1985, 241, die in ihrer Verdeutschung der Schrift nur selten auf einen anderen Textzeugen als M zurückgreifen, hier G. – Stoebe (1973, 498) dagegen hält an M fest.

³⁴ McCarter 1980, 425.

³⁵ Grillet / Lestienne 1997, 402.

³⁶ שִׁמַּע Itpē. / Itpa., „sich (dem Feind) unterwerfen, gehorchen, desertieren“, vgl. Anm.32.

³⁷ Vgl. Wellhausens (1871, 12) Vermutung, dass in einigen Fällen, wo G und T oder / und G und S gegen M übereinstimmen von einer „gemeinsame(n) Abhängigkeit von der traditionellen Hermeneutik“ auszugehen sei.

2.3 ISam 30,8

Nach seiner Entlassung aus dem philistäischen Heer kehrt David mit seinen Männern nach Ziklag zurück: Die Stadt ist verbrannt, Frauen und Kinder sind von den Amalekitern entführt. David, der von seinen eigenen Männern bedroht wird, wendet sich in seiner Not an JHWH:

ISam 30,8 M	G ^B
וַיִּשְׁאַל דָּוִד בְּיַהוָה לֵאמֹר אֲרֹדָּה אַחֲרֵי הַגִּדּוֹד־הַזֶּה הָאֲשֻׁנִּי וַיֹּאמֶר לוֹ דָּוִד כִּי־הִשָּׁג תִּשְׁיָג וְהִצֵּל תִּצְלִי:	καὶ ἐπηρώτησεν Δαυεὶδ διὰ τοῦ κυρίου λέγων εἰ* καταδιώξω ὀπίσω τοῦ γεδδουρ τούτου εἰ καταλήμψομαι αὐτούς καὶ εἶπεν αὐτῷ καταδίωκε ὅτι καταλαμβάνων καταλήμψη καὶ ἐξαίρουμενος ἐξελεῖ

* εἰ] om. G^A.

Es finden sich hier zwei Unterschiede. Bezüglich der Frage des Davidbildes in M ist nur der erste von Bedeutung.³⁸

M: Im Gegensatz zu G ist der erste Teil der Äußerung Davids nicht als Fragesatz gekennzeichnet. Dass er vom Verfasser als implizite Frage gedacht gewesen wäre, ist mit Blick auf die folgende explizite Frage unwahrscheinlich³⁹ (vgl. auch die Doppelfragen in 14,37 und 23,11, bei welchen jeweils *beide* Fragen durch *He-interrogativum* gekennzeichnet sind).

G: Die direkte Rede von David begann in G-Vorlage wahrscheinlich mit *He-interrogativum* (הֲאֲרֹדָּה אַחֲרֵי הַגִּדּוֹד הַזֶּה). Hier lagen somit zwei Fragen vor.

Beurteilung: JHWHs Antwort וְהִצֵּל תִּצְלִי וְהִשָּׁג תִּשְׁיָג scheint Bezug auf eine entsprechende *Frage* (...הֲאֲרֹדָּה) zu nehmen.⁴⁰ Die Lesart von G passt insofern besser als jene von M.

Auch der Umstand, dass die gleiche Struktur (Doppelfrage) in zwei Orakelfragen in ISam (vgl. 14,37⁴¹ und 23,11⁴²) begegnet, spricht für die Lesart von G.

Worin könnte die Ursache für die Abweichung in M liegen? Eine versehentliche Auslassung ist unwahrscheinlich. Dagegen scheint folgendes Motiv für einen gezielten Eingriff möglich: Angesichts der Situation, in welcher David und

³⁸ Der zweite Unterschied besteht darin, dass in G das Wort גִּדּוֹד falsch transkribiert (γεδδουρ) wurde (Verwechslung von דָּ und גָּ).

³⁹ Ebenso Stoebe 1973, 506.

⁴⁰ Vgl. Wellhausen 1871, 144.

⁴¹ וַיִּשְׁאַל שְׂאוּל בְּאֱלֹהִים הָאֲרֹדָּה אַחֲרַי פְּלִשְׁתִּים הֲתִתָּנִם בְּיַד יִשְׂרָאֵל

⁴² הֲיִסְגְּרֵנִי בְּעִלָּה קְעִילָה בְּיָדוֹ הַיָּרֵד שְׂאוּל בְּאֲשׁוֹר שְׁמַע עֲבָדְךָ

seine Männer stecken – ihre Frauen und Kinder wurden von den Amalekitern verschleppt – könnte ein Abschreiber sich gewundert haben, dass David überhaupt fragt, ob er die Bande verfolgen soll: Dass Davids Truppe den Entführern ihrer Familien nachsetzt, wäre in den Augen des Bearbeiters „fraglos“ das Gebot der Stunde.⁴³

2.4 IISam 1,18

In der Einleitung zu dem von David verfassten Trauerlied auf Saul und Jonatan findet sich folgender Unterschied zwischen den Haupttextzeugen:

IISam 1,17-18 M	G ^B
1,17a אֶת־הַקִּינָה הַזֹּאת וַיִּקְנֶן דָּוִד b עַל־שָׁאוּל וְעַל־יְהוֹנָתָן בָּנָיו	καὶ ἐθρήνησεν Δαυεὶδ τὸν θρήνον τοῦτον ἐπὶ Σαουλ καὶ ἐπὶ Ἰωνᾶθαν τὸν υἱὸν αὐτοῦ
1,18a וַיֹּאמֶר לְלֶמֶד בְּנֵי־יְהוּדָה קִשָּׁת b הִגָּה כְּתוּבָה עַל־סֵפֶר הַיִּשָּׁרִי	καὶ εἶπεν τοῦ διδάξαι τοὺς υἱοὺς Ἰουδα* ἰδοὺ γέγραπται ἐπὶ βιβλίου τοῦ εὐθοῦς

* Ἰουδα] G^A: Ἰσραηλ τόξον. G^L: Ἰσραηλ καὶ Ἰουδα

M: Das Plus קִשָּׁת wird auf zwei verschiedene Weisen verstanden: Zum Teil wird das Wort als Titel gedeutet („Bogen“⁴⁴ oder „O Bogen“⁴⁵). Dieser würde sich auf die im Gedicht gepriesene Waffe Jonatans (vgl. V.22) beziehen. Mit dem Targum Jonatan⁴⁶ verstehen viele Exegeten⁴⁷ den Ausdruck im militärischen Sinn: David hätte die Anweisung gegeben, die Judäer Bogenkampf zu lehren. Saul wurde ja in der Schlacht von Gilboa von Bogenschützen in entscheidender Weise verwundet (ISam 31,3). Das Verb לִמַּד (Qal, Pi.) bezieht sich oft auf das Erlernen bzw. das Lehren des Kriegshandwerks (vgl. Jes 2,4 = Mi 4,3; Jud 3,2; IISam 22,35 = Ps 18,35; Ps 144,1). Allerdings hat לִמַּד nie קִשָּׁת als Objekt.

G: Nach G ist es das Lied selber, welches den Judäern gelehrt werden soll (es fehlt ein Äquivalent zu קִשָּׁת). So hat es die Funktion eines offiziellen „memorial to Saul and Jonathan“⁴⁸. לִמַּד Pi. wird öfters im Zusammenhang mit der Weiter-

⁴³ Dem Abschreiber wäre entgegen zu halten: Dass David in dieser für ihn peinvollen und gefährlichen (seine Leute drohen, ihn zu steinigen) Situation vor dem nächsten Schritt das Orakel einholen will, zeugt mehr von Klugheit als von Schwachheit. Vielleicht war die Befragung notwendig, um seine Mannschaft wieder hinter sich scharen zu können.
⁴⁴ Hertzfeld ⁵1983, 191.195.
⁴⁵ Buber / Rosenzweig ⁸1985, 248.
⁴⁶ „und er sagte, man möge die Judäer das Bogenschießen lehren“.
⁴⁷ Eissfeldt 1955, 232-235; Stoebe 1994, 91.94; Barthélemy 1982, 226 (u.a.).
⁴⁸ McCarter 1984, 67.

gabe und dem Lehren von Liedern verwendet (vgl. Dtn 31,19.22; Jer 9,19 und Ps 60,1). Dabei ist auffällig, dass es sich bei Jer 9,19 und Ps 60,1 wie beim vorliegenden Lied um Lieder schweren und traurigen Inhaltes handelt (vgl. auch das laut IIChr 35,25 von Jeremia zum Gedenken an Josia verfasste Trauerlied, welches von „allen Sängern und Sängerinnen“ gesungen wurde).⁴⁹

Beurteilung: M.E. passt die Lesart von G besser als jene von M.⁵⁰ Gegen die im Sinne des Targums verstandene Lesart von M spricht, dass nichts im näheren Kontext unseres Verses auf entsprechende militärische Überlegungen Davids hinweist. Im Lied sind keine kritischen, sich auf eine mangelnde Kriegsfertigkeit der Israeliten beziehenden Nebentöne vernehmbar. Vielmehr wird der Bogen Jonatans neben dem Schwert Sauls gelobt (vgl. V.22). Auch als Titel für ein *Trauerlied* scheint קשת wenig passend.

Für die Lesart von G spricht positiv, dass der voraus gehende V.17 vom Lied handelt, ferner, dass in *Einleitungen zu Liedern* das Verb למד auch an andern erwähnten (s.o.) Stellen für das Lehren und das Einüben eines bestimmten Liedes gebraucht wird. Aufgrund dieser Parallelen (mit למד in der Einleitung zu einem Lied) ist der Vers (nach G) als ein passender Bestandteil der Einleitung V.17f zu betrachten.⁵¹

Worin mag die Ursache für eine Hinzufügung des Wortes קשת in M liegen? Wahrscheinlicher als eine zufallsbedingte Erweiterung⁵² ist eine absichtliche Veränderung des Textes. Dieser könnte folgendes Motiv zugrunde liegen: Für vorranglicher als eine öffentliche Bekundung der Trauer und die Verbreitung eines Liedes hätte ein Abschreiber die militärische Unterweisung des Volkes gehalten.

3 Fazit

Die angenommenen Textveränderungen betreffen alle das Bild des Kriegsmannes und Heerführers David. Die vermuteten Motive für die Eingriffe ähneln sich:

⁴⁹ Vielleicht ist die Anordnung Davids nach G dahingehend zu verstehen, dass seine Landsleute nicht nur Kunde von seiner Betroffenheit über den Tod von Saul und Jonatan, sondern auch grundsätzlich von seiner pro-israelitischen Gesinnung erhalten haben sollen. (Diese kann aufgrund seines Aufenthaltes beim Philister-Fürsten Achisch nicht als überall bekannt vorausgesetzt werden).

⁵⁰ Die Lesart von G ziehen vor: Wellhausen 1871, 151; Kittel, BHK; McCarter 1984, 68 (u.a.).

⁵¹ Schwerlich ist V.18(a) eine sekundäre Hinzufügung (gegen Eissfeldt 1955, 234). Die Angabe der auch in Jos 10,13 (vgl. weiter IReg 8,53aG) zitierten Sammlung ספר הישר könnte für ein relativ hohes Alter des Verses sprechen.

⁵² Nach Wellhausen (Text 151, vgl. auch McCarter 1984, 68) könnte es sich bei קשת um den Rest einer Glosse zu V.6 handeln: „Vielleicht lautete eine zu הפרשים v. 6 bestimmte Correctur (nach 1 Sam. 31, 3) בעלי קשת, wovon בעלי bei הפרשים v. 6 und קשת hier eindrang, indem v. 6 und v. 18 in den Columnen sich gegenüberstanden. Auf diese Weise wäre beiden Versen geholfen.“ (Wellhausen Text, 151).

Zum Einen sollte der Wehrwille und die militärische Kompetenz Davids hervorgehoben (IISam 1,18), zum Andern sollten Zweifel an seiner Tapferkeit ausgeräumt werden (ISam 30,8). Ein Bearbeiter wollte – mit Blick auf die vorausgehende Erwähnung Davids als Kriegermann und Waffenträger Sauls – das Bild eines körperlich schwachen und in militärischen Dingen unerfahrenen David korrigieren (ISam 17,38-39). Schließlich sollte im Zusammenhang von Davids Aufenthalt bei den Philistern die negativ konnotierte Ausdrucksweise „zum Feind überlaufen“ vermieden werden (ISam 29,3).

Der (oder die) verändernde(n) Abschreiber oder Bearbeiter wären am Bild eines starken, kämpferischen und integren Militär- und Volksführers interessiert gewesen.

Passen alle besprochenen Fälle unter inhaltlichem Aspekt zusammen (es findet sich jeweils ein ähnliches Abänderungsmotiv), ist doch auf einen wichtigen Unterschied zwischen zwei Gruppen unter ihnen hinzuweisen: Bei den zuletzt besprochenen drei Unterschieden handelt es sich um Einzelfälle (die betreffenden Lesarten von M stehen in keinem Zusammenhang zu andern „problematischen“ Lesarten in der näheren Umgebung).

Bei den sechs zuerst besprochenen Eingriffen, welche in zwei aufeinander folgenden Versen auftreten, spricht dagegen vieles dafür, dass sie in Abstimmung aufeinander erfolgt sind: Hier liegt eine kleine, gezielte Bearbeitung vor.⁵³

Bibliographie

- Barthélemy, D., *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, 1982 (OBO 50/1).
 Brockelmann, C., *Hebräische Syntax*, Neukirchen 1956.
 Buber, M. / Rosenzweig, F., *Die Schrift*, II, Heidelberg 1955 =⁸1985.
 Budde, K., *Die Bücher Samuelis*, 1902 (KHC 8).
 Driver, S.R., *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel. With an Introduction on Hebrew Paleography and the Ancient Versions*, Oxford²1913.
 Eissfeldt, O., *Zwei verkannte militär-technische Termini im Alten Testament*: VT 5 (1955), 232-238.
 Fretz, M.J., *Art. Weapons and Implements of Warfare*: The Anchor Bible Dictionary 6 (1992), 893-895 (Lit.).

⁵³ Absichtliche Veränderungen in einem begrenzten Textbereich, welche miteinander in Zusammenhang stehen, gibt es m.E. auch an andern Stellen in den Samuelbüchern. In meiner vor dem Abschluss stehenden Dissertation zu ISam 1–6 und IISam 6 versuche ich verschiedene Beispiele theologischer Bearbeitungen in M nachzuweisen.

- Gesenius, W. / Buhl, F., Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin ¹⁷1915.
- Gesenius, W. / Kautzsch E., Hebräische Grammatik, Hildesheim / Zürich / New York, ²⁸1983.
- Grillet, B. / Lestienne, M., Premier Livre des Règles, 1997 (La Bible d'Alexandrie 9/1).
- Hertzberg, H.W., Die Samuelbücher, ⁵1983 (ATD 10).
- Jastrow, M., A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. 2 Bde, New York 1950.
- Koehler, L. / Baumgartner, W. / Stamm, J.J. / Hartmann, B. (Hg.), HALAT I-V, Leiden ³1967-1995.
- Kutscher, E.J., A History of the Hebrew Language, Jerusalem 1982.
- Lust, J. / Eynikel, E. / Hauspie, K., A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Revised Edition, Stuttgart 2003.
- McCarter, P.K., I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes & Commentary, 1980 (AncB).
- McCarter, P.K., II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes & Commentary, 1984 (AncB).
- Rofé, A., The Nomistic Correction in Biblical Manuscripts and Its Occurrence in 4QSam^a: RdQ 14 (1989/90), 247-254.
- Smith, H.P., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel, 1898 (ICC).
- Stoebe, H.J., Das erste Buch Samuelis, 1973 (KAT 8/1).
- Stoebe, H.J., Das zweite Buch Samuelis, 1994 (KAT 8/2).
- Tov, E., Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik, Stuttgart 1997.
- Wellhausen, J., Der Text der Bücher Samuelis, Göttingen 1871.

Summary

In this essay several cases in which the text of the Septuagint differs from the Masoretic text are discussed. In each case evidence for deliberate changes of the latter text can be seen. The reckoned changes all refer to the image of David as a warrior and a military leader. The responsible scribe(s) intended to lay stress on the military competence, force, bravery, and integrity of David.

Davids Anfänge bei Saul (ISam 17–19)

The Story of David and Goliath: A Test Case for Synchrony *plus* Diachrony

A. Graeme Auld

1 The challenge

Any serious modern discussion of the battle between David and Goliath will orientate itself with respect to another contest some twenty years ago¹ – this time between two pairs of champions: Johan Lust and Emanuel Tov, for the shorter and less complicated version of the battle in the Vaticanus Greek text, facing Dominique Barthélemy and David Gooding, representing the larger and somewhat cumbersome version in the Masoretic Hebrew text – the latter apparently also had the support of other early Greek witnesses (but see 4. below). While the original battle was finished, and quite decisively so, almost before it began, this more recent academic struggle extended over four rounds. No one (happily) was killed; neither side conceded defeat; and there was no referee present to award victory to either pair on points.

All four scholars involved were generous in admitting how much they had learned from the others. But not one of them was persuaded towards a fundamental change of opinion. At the end, as at the beginning, the lighter, unencumbered, more swiftly moving David of Vaticanus was supported by Lust and Tov in the camp of Israel, while the lumbering, heavily-protected Masoretic Goliath was cheered on by Barthélemy and Gooding of the Philistines. (Am I betraying my sympathies, or simply telling it as it was?) Can we now, two decades on, move beyond this impasse over David and Goliath? More generally,

¹ Reported in Barthélemy et al. 1986. That discussion was of course heavily indebted to earlier contributions, such as those by Wellhausen, Driver, Stoebe, and McCarter.

as we study Samuel together, are we now able not only to learn but even to adjust some of our own basic approaches?

2 The impasse sketched

Barthélemy and Gooding, who supported the priority of the longer text, were persuaded at an early stage by Tov's analysis of translation technique that the 'shortening' of their 'original' long text had nothing to do with the Greek translator. The shorter version which we find in Vaticanus had itself been a faithful translation of a Hebrew *Vorlage*. It was that Hebrew text which had earlier been shortened from the proto-Masoretic 'original.' Indeed, a paper read to the International Meeting of the Society for Biblical Literature in July 2003 went so far as to identify that *Vorlage*: it argued that 4QSam^a was itself the *Vorlage* of the Short Greek Text.² Much of the argument throughout the four-way discussion was not strictly text-critical, but concerned literary history and literary or aesthetic criticism.³

There was no doubt that the longer text was also the much more complex. Gooding, by training a classicist less interested in the pre-history of the text, made a powerful case for the literary artistry which the Masoretic text exhibits. The other three scholars, perhaps more influenced by their training in the traditional source-criticism of biblical scholars, recognised that there had been alternative pre-existing versions of the David and Goliath story which had been combined to produce the longer, more complex text. Tov and Lust argued that the shorter Vaticanus text represented one stage of the development towards the longer Masoretic text: a subsequent writer had integrated another pre-existing source or version, one that was principally concerned to give a fuller account of David's arrival on the scene of battle (the large MT plus in 17,12-31). Barthélemy, by contrast, argued that the large Greek minus could hardly coincide with an alternative early version of the arrival of David: in fact 17,12-31 needed both 17,1-11 as introduction and 17,32ff as continuation.⁴

3 Subsequent discussion

Much of the ongoing scholarly argument has continued to assume or argue for the greater originality of the longer MT.

² Fincke 2003.

³ Garsiel 1990, 158, n. 20, cites with approval Tsevat's warning against aesthetic arguments for the originality of one version or another.

⁴ Barthélemy et al. 1986, 54.

3.1

I mention Fokkelman in passing because his work is so massive, and because I am starting in 1986.

3.2

Polzin's lengthy endnotes⁵ on the relationship between textual and literary criticism in this part of Samuel represent an extended critique of an earlier discussion by Tov.⁶ He poses very clear-headed questions about the difficulty of arguing from a unique situation,⁷ and about distinguishing between redaction and authorship, as well as between competent and clumsy redaction. Polzin concludes that „the genetic problems raised by the LXX and MT of chaps. 17 and 18 in their text-critical and literary-historical dimensions remain open to plausible solutions both for and against Tov's position.“⁸ I suspect he would not have written differently, even had he been aware of the four-way discussion in which Tov later was involved.

3.3

Caquot and de Robert describe the four-way *ouvrage collectif* as an important reflection on the connection between textual and literary criticism,⁹ but do not further discuss it.

3.4

Dietrich's essay on the stories of David and Goliath in ISam 17 makes reference to the four-way discussion and to the work of Fokkelman, but not to Polzin. He finds six balancing scenes in the complete Hebrew text of chapter 17.¹⁰ The

⁵ Polzin 1989, 258-261.

⁶ Tov 1985.

⁷ Clear-headed as Polzin's discussion is, he exaggerates like many others the uniqueness of the large-scale divergence between MT and LXX^B in ISam 17. On the one side, and again within a single book, the MT 'plus' in Jer 33,14-26 is almost as long as that in ISam 17,12-31. On the other, many larger and smaller additions or omissions are part of any comparison of (even the synoptic portions of) Samuel-Kings and Chronicles.

⁸ It is a pity that Polzin complains about the copy-editing of Tov's essay only a few lines under an unhappy compromise in his own text where we read 'Frieburg,' which is neither Fribourg nor Freiburg; the first contest took place in Fribourg.

⁹ Caquot / de Robert 1994, 200, n. 5.

¹⁰ Dietrich 1996, 172. He notes that Fokkelman had found seven, but included 18,1-5 also in his reckoning.

central two illustrate David's rhetorical skills: first with Saul and then against Goliath. The Greek story has been shortened from this: such a large plus or minus is almost without analogy; and in any case, the MT pluses are a connected story. Three arguments stand against the priority of the shorter Greek: 1. it is unlikely that there would have been such a considerable increase in the Hebrew tradition as late as the Hellenistic period; 2. a very complicated relationship between the two versions would be implied; 3. the shorter version must be secondary, because Vaticanus also occasionally expands the MT (for example in 17,43). Underlying the Hebrew text are two narratives, the short story of the sling-soldier with a clear start in 17,1 and the tale of the shepherd-boy which begins in 17,12; however, about one quarter of ISam 17 is represented by redactional expansions. Dietrich concurs with the view that the origins of this story are to be found in IISam 21,19.

3.5

McKenzie simply states that the LXX „preserves the original version of the story,”¹¹ except for „vv. 41 and 48b, which were accidentally omitted in the process of copying.”¹² He even (unwisely?) dates the MT expansions after ca. 200 BCE when LXX had been translated. But he does not agree that the note in IISam 21 was the seed from which the story in ISam 17–18 grew: that brief narrative had merely supplied the name ‘Goliath’ for the originally anonymous Philistine whom David killed. With his name had come the mention of his extraordinary weapon (מִנְיֹר אֲרִגִּים); however, McKenzie makes no mention of the other shared element (זֶרֶךְ). In one respect, this claim is similar to the solution McKenzie prefers elsewhere in respect of IReg 22: that Jehoshaphat's partner was an originally unnamed king of Israel, and that the identification with Ahab was only made later.

3.6

Halpern does mention Dietrich, but has not a word to say about the work of Fokkelman, Polzin, or McKenzie.¹³ Like Dietrich, he agrees with those who hold it most likely that storytellers displaced the killing of Goliath „from the otherwise obscure Elhanan onto the more famous character, David”¹⁴ – but

¹¹ McKenzie 2000, 71.

¹² Ibid., 199.

¹³ McKenzie, by contrast, interacts with all the conversation partners mentioned in the present discussion.

¹⁴ Halpern 2001, 8.

also that the shorter Greek text was „harmonizing apparent contradictions“ in the longer version.¹⁵

3.7

Campbell's position is rather similar to McKenzie's – not in general, but in these points under discussion here: the shorter (LXX) text preserves the 'core' story, while the additions in MT are drawn from the 'variant' story which had also been current in early Israel (2003, 174-175). Goliath's name was „inserted into the stories of David's legendary conflict with a Philistine champion“ (177).

4 Alexandrinus and the Lucianic Greek text

Codex Vaticanus is both isolated among the Greek witnesses in attesting a much shorter text than MT and at one and the same time indirectly supported by the others. The fine contribution on IRegn (LXX) by Michel Lestienne to the Bible d'Alexandrie includes a fresh presentation of the Greek data relating to this issue.¹⁶ As always in the Bible d'Alexandrie, the data are taken from Rahlfs' edition which reproduces Alexandrinus where there are minuses in Vaticanus. Lestienne lists 21 instances where words are rendered differently in these passages from elsewhere in IRegn (LXX). The evidence makes clear that the rendering in A of the MT pluses was made by a different translator from the one who created the main Greek text.¹⁷

If we were to prefer the Antiochene (or Lucianic) evidence for the longer Greek text, one of his points might even be strengthened (four MSS have the even more unusual νεωτατος for קטן in 17,14 while only one has νεωτερος¹⁸ as in A). However, three others of his 21 points would have to be restated more cautiously:

[5] L does have αφιεναι for שׁנח in 17,20.28 but αποτιθεναι in V.22.

[6] A's στρογγυλωσις (17,20) does attest מעגל as in MT: it means a 'rounding,' and will be related to the use of στρογγυλοσουν of the 'great sea' in the temple, in IIIRegn (LXX) 7,23//IIChr 4,2 and the related IIIRegn (LXX) 7,31.35. However, L has παρεμβολην, which corresponds to מִחֲנֶה throughout the

¹⁵ Ibid., 7.

¹⁶ Lestienne 1997, 40-42.

¹⁷ One of his points (16) can even be strengthened: the unusual use of pl. δουλοι (18,5) rather than παιδες for the servants of the king is repeated in the final plus of these two chapters (18,30).

¹⁸ Ps 151 (LXX), the so-called 'autograph' of David on Goliath, uses both μικρος and νεωτερος of David; yet presumably both did not represent the same *Vorlage* (קטן).

chapter, except for V.4 where παραταχεως is found. (In 17,22 L has the double reading εις την παρεμβολην και εις την παραταχιν του πολεμου.)

[7] For ο μεσαιος in A (17,23), the Lucianic tradition reads ο αμεσσαιος in 93 and 127, ο μεσαιος in 19 and 108, and ο αμασσαιος in 82. None of these adjectives is attested in *Liddell & Scott Greek-English Dictionary*.

The main point is still sufficiently made. Although there are small differences between the Alexandrine and Lucianic versions of the Masoretic pluses in ISam 17–18, their testimony is as one on the main issue.¹⁹ In this respect at least, A and L result from a short Greek text like B which was then supplemented by a new translation of the Hebrew pluses in MT. It may be the case that B is isolated in preserving the shorter text; however, A and L are no less eloquent than B in their testimony to the priority of that shorter text within the Greek tradition.

Lestienne has an interesting discussion of the use of αλλοφυλος to render פלשתי, not only in ISam but largely in the Old Testament outside the Hexateuch.²⁰ He notes the view of Theodoret that scripture reserved the term αλλοφυλοι for the Philistines because they were Israel's closest neighbours. They were also the people termed 'the uncircumcised' in the Bible. Lestienne relates the appropriation in LXX to the Philistines of this particular Greek term for 'the other' to a contemporary struggle in the same 2nd century BCE period. Jewish identity over against 'Hellenism' was also defined in terms of circumcision (IMacc 1–2).

5 Recurring issues

Two prejudices complicate our analyses of texts like this. Perhaps, in fact, I have in mind only one common pre-judgment (to use a more neutral term), although it has two familiar aspects. If a story has several folk-tale elements, then it is widely presumed to be early. It is partly because critics find more folk-tale elements in the MT plus in ISam 17,12–31 than following 17,32 that they judge it to be earlier. In this case, we can evade the consequences of this assumption by arguing that the folk-tale elements have been borrowed or adapted from ISam 9–10; but perhaps we should also challenge the prejudgment. The other side of the same coin is that religious issues are added later.²¹ It is partly because ISam 17,10 is presented as a second speech by Goliath, without Israel

¹⁹ The inter-relationships of the Greek texts are different in IISam, where B and L are much closer.

²⁰ Lestienne 1997, 74–76.

²¹ Both judgments feature prominently in Rofé 1987: it is precisely because LXX^B contains folk-tale and theological elements that it must have been shortened from the more original MT where both were first combined!

having replied to his first, but also partly because Dietrich sees religious emphasis in ISam 17,10, that he brands verses 10-11 as a supplement at the end of the first scene.²² Again I am unhappy about the ruling assumption; but again, fortunately, a local argument can be deployed against it. The theme of taunting (חָרָה) Israel, or Yahweh their living God, is drawn from the very stories in IISam 21 about David's heroes and Philistine giants, which Dietrich agrees provided the source for the more famous extended version in ISam 17-18. Neither Dietrich nor McKenzie appear to notice the significance of this link.²³

6 „The Making of David and Goliath“

It disappoints me that hardly any of the more recent studies even mentions an article published in 1992 by my then doctoral candidate, Craig Ho, and myself; and none actually discusses it.²⁴ Ho had participated in a seminar I had led on the Barthélemy / Gooding / Lust / Tov volume, and we had become persuaded of two things. These four scholars had correctly identified all or most of the separate pieces of this complex jigsaw puzzle. However, none of them was assembling these pieces properly. Barthélemy was right that the largest Greek minus (17,12-31) needed the passages before it and after it in MT as its introduction and continuation. Gooding was right to stress, like Fokkelman and Polzin, the complex artistry of the longer text and its integral status within the wider story of Saul and David. And Lust and Tov were also right that the shorter text did represent a stage within the development of the longer one: it was shorter and prior, not shortened and subsequent. Where the four champions were wrong was to have spent so much time and energy debating 'Version 1' and 'Version 2' of the story as if these had been once separately existing entities. The final round of their contest would have been improved, had it had an impartial referee at hand after all!

Ho and I accepted that the shorter text was the older text. But, instead of supposing that this had been added to with material drawn from another source about David, we argued for skilful expansion using material which was already part of ISam: we claimed that the story had been earlier composed as we find it in the shorter version, and then recomposed as we find it in the longer. Each version was successful in its own terms – looking for the better one has always

²² Dietrich 2002, 64-65.

²³ Stoebe makes a similar point (Stoebe 1973, 318).

²⁴ It is mentioned by Caquot and de Robert in a *note complémentaire* (Caquot / de Robert 1994, 213), and briefly summarised by Campbell (3.7 above). At the end of his section on 'David's emergence in Israel' (189-191), the latter adds a brief summary of 18 positions on MT and LXX in these chapters from Hertzberg (1964) to Wénin (1999) but does not discuss any of these contributions.

proved unnecessarily subjective. We claimed that most of the additions were designed to compare and contrast the arrival on the national stage of the future king David with the earlier arrival of king Saul. And we added to the several instructive parallels, already noted by Lust, between the introduction to Saul in ISam 9–10 and the story of how David arrived on the scene of battle in ISam 17,12–31. Both had been sent on an errand by their father, and in the course of this both had been introduced to the national leader of the time: Saul to Samuel, David to Saul. Both asked questions when on their errand; and each leader spoke to or about the young man in puzzling words about fathers and sons. Each leader made a royal offer, and each young man politely refused. In this context of complementarity, the several contrasts are all the more significant: Saul's mission to find the donkeys failed, while David's mission to supply and bring news of his brothers succeeded; Saul was despised by some of the בני בליעל, while David was universally popular; Yahweh's spirit came upon Saul, but then left him, while with David it stayed. In a book already full of instructive comparisons and contrasts, there was every good reason for a fresh author to have added more – and especially at this point so early in the story of David.

I want now to add to this contribution from the early 1990s some remarks about the stock of words used in the Greek and Hebrew pluses. We have noted Lestienne's reminder that the text of A is so obviously a clumsily extended coat just because we can tell that the patches are of a quite other material from the rest of the piece – and by 'the piece' we mean not just the beginning of the David-story, but the whole of ISam. One of the normal tests, in standard Greek usage, for αλλοφυλοι is that they speak differently. The nature of the Hebrew pluses is strikingly different: linguistically, they blend perfectly into the context. In all of the additional material in ISam 17–18 (MT), only one word or name is used which is not found elsewhere in ISam: חפשי, in the promise of 'freedom' for the family of an eventual Israelite victor against Goliath. Linguistically at least, the MT pluses are not an alien intrusion (like the pluses in A and L), but a careful development of the existing text in its own terms. We have seen that most scholars claim that the pluses are drawn from a different 'source,' or alternative 'version.' But at least one of the often-used criteria to detect another source – a distinctive stock of words – is just not there. However, ISam 17,12–31 and the shorter linked elements later in these chapters look like ISam 9–10, not because they were drawn from the same older source, but because they deliberately evoke that earlier passage. Even the combination 'Goliath the Philistine' in the MT plus in ISam 17,23, although unique within ISam 17–18, simply anticipates its appearance later in the book (in ISam 21,10 and 22,10).

7 The Philistine

ISam is the biblical book more concerned with the Philistines than any other; and the David and Goliath story, almost exactly at its centre, makes even more mention of this foe than elsewhere (30x in the shorter text of ISam 17–18 out of 135 in the book as a whole; and 47x in MT out of 152). In no other section of the book is the usage of ‘Philistine’ as dense as in the shorter text (30x in only 51 verses, compared to 47x in 88 verses in MT, or 34x in 72 verses in ISam 4–7). MT emphasises by repetition (17,26) the otherwise unusual collocation *הזה הערל הפלשתי* (17,36), whose only comparator is the protest of Samson’s parents against his choice of a wife from among the daughters of the ‘uncircumcised Philistines’ (Jdc 14,3). I agree with Dietrich, McKenzie, and Halpern that the re-attribution from Elhanan to David of the credit for killing Goliath is the very kernel of ISam 17–18. The fact that this already familiar Goliath is only occasionally named in ISam 17 should not be given a historical explanation (that his name there is secondary), but a literary one: this central story in a book which mentions Philistines more than any other in the Bible itself uses Philistine more densely than any other part of that book.

8 Synchrony and Diachrony

Both texts ‘work.’ Judgments about which is better are entirely subjective. They are an earlier and a later version, like we have earlier and later editions of published plays and musical scores – and even of academic monographs (and, in each of these genres too, critics disagree over which is the better). Polzin and Dietrich both stress the uniquely large difference between MT and LXX^B here. While I suspect that both exaggerate the situation,²⁵ it is true that the testimony of these passages is all the more ‘precious’ because it is ‘rare’ (*וּדְבַר־יְהוָה יִקַּר בַּיָּמִים הָהֵם*, ISam 3,1). In ISam 17–18, as in Jer, it is the mix of many smaller and a few larger pluses which gives us vital evidence of how these texts were written and rewritten. The process was not uncommon; but the documentary evidence for it within what we call individual books is relatively rare. Of course, in my own view, this written evidence is just a small part of a much larger and well-documented phenomenon: genetic development. And we have abundantly more evidence for that in Jer, and in the synoptic portions of Sam-Regs and Chrs. If the short report of the killing of Goliath in IISam 21 was the kernel from which the long story in ISam 17 (LXX^B) grew, then this story grew even longer in MT. However, my work on the synoptic materials in Sam-Regs and Chrs²⁶ persuades me that *this is the right way*.

²⁵ See above n. 7.

²⁶ Auld 1994.

Whatever Sam and Chrs share is at the roots of the tradition: that is why IISam 24 (or at least an earlier version of it) is no appendix to the books of Samuel, but their indispensable conclusion at all stages in their development.²⁷ During the symposium in which this paper was delivered, it was a particular pleasure for me to hear Bar-Efrat's analysis of the two accounts of Saul's death: congruent, sharing key terms, and in different styles. Of course he was not addressing my thesis; however, his argument was compatible with it. The author of Samuel framed the report by the Amalekite (IISam 1,1-16) in light of the older report (ISam 31) which he found in his (synoptic) source.

Bibliography

- Auld, A.G., *Kings without Privilege*, Edinburgh 1994.
- Auld, A.G., *Bearing the Burden of David's Guilt*: Bultmann, Ch. / Dietrich, W. / Levin, Ch. (Hg.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik*, FS Rudolf Smend, Göttingen 2002, 69-81.
- Auld, A.G. / Ho, Y.S., *The Making of David and Goliath*: JSOT 56 (1992), 19-39 = Auld, *Samuel at the Threshold* (in press).
- Barthélemy, D. / Gooding, D.W. / Lust, J. / Tov, E., *The Story of David and Goliath. Textual and Literary Criticism. Papers of a Joint Research Venture*, 1986 (OBO 73).
- Campbell, A.F., *1 Samuel*, 2003 (FOTL 7).
- Caquot, A. / de Robert, P., *Les Livres de Samuel*, 1994 (CAT 6).
- Dietrich, W., *Die Erzählungen von David und Goliath in 1Sam 17*: ZAW 108 (1996), 172-191 = *Von David zu den Deuteronomisten. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments*, 2002 (BWANT 156), 58-73.
- Driver, S.R., *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, Oxford 1890.
- Fincke, A., *4QSam^a was the Vorlage of the Septuagint Version of 1-2 Samuel* (paper read to the SBL International Meeting 2003 [Dead Sea Scrolls and Hebrew Bible section]).
- Fokkelman, J.P., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, Vol. II: The Crossing Fates*, Assen 1986.
- Garsiel, M., *The First Book of Samuel*, Jerusalem 1990.
- Halpern, B., *David's Secret Demons. Messiah, Murderer, Traitor, King*, Grand Rapids, MI 2001.
- Lestienne, M., *Premier Livre des Règles. Bible d'Alexandrie (LXX)*, 1997 (BA 9.1).
- McCarter, P.K., *1 Samuel*, 1980 (AB 8).
- McKenzie, S.L., *King David. A Biography*, Oxford 2000.
- Polzin, R., *Samuel and the Deuteronomist*, Bloomington, IN 1989.
- Rofé, A., *The Battle of David and Goliath. Folklore, Theology, Eschatology*: Frerichs, U.S. / Levine, B.A. / Neusner, J. (eds.), *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, Philadelphia 1987, 117-151.

²⁷ Auld 2002.

Stoebe, H.J., *Das erste Buch Samuelis*, 1973 (KAT 8.1).

Tov, E., *The Composition of 1 Samuel 16–18 in the Light of the Septuagint Version*: Tigay, J.H. (ed.), *Empirical Models for Biblical Criticism*, Philadelphia 1985, 97–130.

Wellhausen, J., *Der Text der Bücher Samuelis untersucht*, Göttingen 1871.

Zusammenfassung

Ausgehend von der Monographie „The Story of David and Goliath“ (1986 mit Beiträgen von Barthélemy, Gooding, Lust und Tov) werden neuere Untersuchungen zum Verhältnis der LXX^B- und der MT-Fassung von ISam 17–18 vorgestellt und auf immer wiederkehrende Vorurteile hingewiesen. Nach Auffassung des Autors ist der längere MT-Text nicht aus zwei ursprünglich selbstständigen „Quellen“ oder „Versionen“ zusammengesetzt: Vielmehr hat sich diese längere Fassung organisch aus der kurzen, im Vaticanus übersetzten heraus entwickelt, wobei diverse, im Kontext von ISam vorgegebene sprachliche und erzählerische Züge aufgenommen wurden. Eine sprachliche Schlüsselrolle dabei spielten die Notizen über Kämpfe mit Philister-Recken in IISam 23 und IChr 11.

Unbeabsichtigte Bedeutungen in den Daviderzählungen

Am Beispiel von ISam 17,55-58

Johannes Klein

Jede Verfasserin¹ von Texten, seien es Bücher, Aufsätze, Vorträge, Briefe oder auch nur E-Mails, kann feststellen, dass ihre Zeilen gelegentlich anders verstanden werden, als sie gemeint waren. Stellen sich solche Differenzen heraus, dann ist das einzige Prüfmittel, das für eine Klärung herangezogen werden kann, der Text. Während einer möglichen Diskussion zwischen Autorin und Leser ist es durchaus denkbar, dass die Autorin erkennt: „Tatsächlich, zwar habe ich dieses beabsichtigt, aber es konnte jene von mir nicht beabsichtigte Bedeutung meinen Zeilen entnommen werden.“ Diese empirische Erkenntnis hat in der Literaturwissenschaft dazu geführt, die *Absicht* des Autors von der *Bedeutung* des Textes zu unterscheiden.² Der Leser bemüht sich zwar, zu verstehen, was die Autorin gemeint hat, findet aber letztendlich das vor, was der Text hergibt.

Umberto Eco führt anhand eines Beispiels aus seinem Roman „Der Name der Rose“ sehr eindrücklich aus, wie ein Nachtrag kurz vor der Drucklegung eine Stichwortanknüpfung mit einem nicht weit entfernt stehenden Satz produziert hat, die von einem Rezensenten als sehr gelungen hervorgehoben wurde. Als er die Rezension sah, war ihm sogleich klar, dass er jene *Bedeutung* bei der Einfügung nicht *beabsichtigt* hatte; doch neugierig geworden, las er im Text nach und musste feststellen, dass der Rezensent Recht hatte: Die *Deutung* der

¹ Die Begriffe Verfasserin, Autor, Rezensent, Leserin usw. werden hier der Einfachheit halber entweder in männlicher oder in weiblicher Form gebraucht. Es sind jeweils beide Geschlechter gemeint.

² Vgl. Weimar 1993, §354.

Stichwortanknüpfung war korrekt und am Text zu verifizieren, obwohl der Autor sie nicht *beabsichtigt* hatte.³

Verallgemeinernd lässt sich daher sagen: Durch das methodische Unterscheiden der Frage nach der *Absicht* des Autors und der Frage nach der Bedeutung des Textes wird es möglich, in literarischen Texten nach unbeabsichtigten Bedeutungen zu suchen.

Wie bei jedem literarischen Werk, müssen wir grundsätzlich auch bei den Daviderzählungen davon ausgehen, dass der Text *Bedeutungen* aufweist, die *unbeabsichtigt* sind. Hier haben wir es auf der einen Seite schwerer als Eco, der sein eigenes Werk analysiert und auf diese Weise sowohl den Text vor Augen hat, dessen *Bedeutung* er feststellen kann, als auch fähig ist, sich zu erinnern, was er als Autor *beabsichtigt* hat. Auf der anderen Seite haben wir es auch in den Daviderzählungen mit Nachträgen zu tun, die relativ gut erforscht sind. Überdies haben wir den Vorteil, dass die Unterscheidung zwischen *Autorabsicht* und *Textbedeutung* durch das getrennte Wirken zweier Forschungsrichtungen, der diachronen und der synchronen Analyse, jahrzehntelang faktisch geübt wurde.⁴

Vertreterinnen diachroner Analyse bemühen sich darum, die Abfassungsverhältnisse möglichst genau zu klären⁵ und mittels verschiedener Methoden die *Absichten* der Autoren zu erforschen.⁶ Vertreter der synchronen Analyse sehen es als ihre Aufgabe an, den gesamten Text wahrzunehmen und seine *Bedeutung* zu analysieren – ungeachtet dessen, was sich der eine oder andere Autor dabei gedacht hat.⁷

³ Eco 1996, 82.

⁴ Der unterschiedliche Textzugang beider Forschungsrichtungen wird deutlich auch in der unterschiedlichen Benutzung des Begriffs „Erzähler“. Während diachron vorgehende Forscher vom „Aufstiegserzähler“ oder „Thronfolgeerzähler“ sprechen und damit den Autor meinen, wird der Begriff in synchronen Analysen für eine fiktive Figur im Text verwendet. Diachron vorgehende Analytiker versuchen sich via Erzähler Auskunft über den Autor zu verschaffen, indem sie beide gleichsetzen, während synchron arbeitende die beiden methodisch trennen, weil sie an der Aussage des Textes interessiert sind.

⁵ Vgl. z.B. Steck 1993, 148-155.

⁶ Nach Oeming / Pregla (2001, 3) eruiert historische Kritik die „Dimension des Autors“. Nach Fohrer wird durch die literarkritische Scheidung der Weg eröffnet „zu dem, was der Verfasser des untersuchten Textes sagen wollte ... Eine Exegese, an deren Anfang nicht eine exakte literarkritische Untersuchung des Textes steht, kann nicht erwarten, die Aussage des Verfassers des Textes noch eines seiner Bearbeiter richtig zu erfassen“ (Fohrer 1973, 24f). Deshalb fragt er nach der Funktion eines Textes und nach der mit ihm verfolgten *Absicht* (25). Die Fragen nach dem Verfasser und der Abfassungszeit seien für alle Stadien der Überlieferung zu stellen (145). Steck (1993, 84) leitet hinsichtlich der Redaktionskritik an zur Frage, welche sachlichen *Absichten* bei der Verschriftung verfolgt wurden.

⁷ Vgl. Oeming / Pregla (2001, 4f). Fokkelman (1981, 1) bemüht sich darum, den Text von innen her zu verstehen und lässt sich dabei von Fragen leiten, die er an den Text stellt: „Was meinst du? Was sagst du Aktuelles aus?“ Polzin (1993, 172) nimmt bewusst nur den Endtext wahr und lehnt

Wenn wir nun Ergebnisse der diachronen und synchronen Analyse miteinander in Beziehung setzen, können wir feststellen, dass die Daviderzählungen auf der Ebene des Endtextes *Bedeutungen* enthalten, die von den Autoren der Daviderzählungen *nicht beabsichtigt* waren.

Folgende methodische Schritte können dabei angewandt werden:

1. Annäherung an die Problematik des Textes
2. Prüfen und Auswerten der diachron arbeitenden Forschung hinsichtlich der Frage nach der *Absicht* des Autors /der Autoren
3. Prüfen und Auswerten der synchron arbeitenden Forschung hinsichtlich der Frage nach der *Bedeutung* des Textes
4. Vergleich der Resultate von (2) und (3) und Klärung der Frage, inwiefern sich die *Absicht* der Autoren mit der *Bedeutung* des Textes deckt bzw. inwiefern der Text *Bedeutungen* enthält, die die Autoren nicht *beabsichtigt* haben.

Diese Methode soll nun anhand des Beispiels ISam 17,55-58 veranschaulicht werden.

1 Annäherung an die Problematik des Textes

Nachdem König Saul und sein Heerführer Abner den jungen David gegen Goliath haben siegen sehen, fragt Saul Abner ganz erstaunt, wer denn dieser tapfere junge Mann sei. Da Abner keine Antwort weiß, erhält er den Auftrag, der Sache nachzugehen. Am Schluss der Episode führt Abner dann David zu Saul, worauf Saul noch einmal direkt die Frage stellt: „Wer bist du, junger Mann?“ Darauf antwortet David: „Der Sohn deines Knechts Isai aus Betlehem.“

Im Kontext der David-Goliath-Geschichte ergibt sich ein Verständnisproblem: In ISam 16,14-23 ist erzählt worden, wie David an den Hof Sauls kam und zum Musiktherapeuten und Waffenträger Sauls wurde. In der Geschichte von David und Goliath selbst kommt David von zu Hause her, spricht dann aber mit Saul und erhält sogar dessen Kriegsausrüstung, um für den Kampf mit Goliath gewappnet zu sein. Saul müsste also erstens David kennen und zweitens wissen, dass dieser losgezogen ist, um mit Goliath zu kämpfen. Was soll da die dreimalige Frage am Ende der Erzählung, wer David sei?

es ausdrücklich ab, Hypothesen zu möglichen Textentstehungsstufen in Erwägung zu ziehen. Ihm geht es um die Verantwortung des Lesens („responsibility of reading“). Alle diese Bemühungen zielen auf die *Bedeutung* des Textes.

2 Wie wird in der diachron arbeitenden Forschung die Absicht des Autors / der Autoren beurteilt?

Die Diskussion um die Entstehungsgeschichte der David-Goliath-Erzählung wird auf zwei Ebenen geführt. Einige Forscher versuchen, die Probleme auf der Ebene der Textkritik zu lösen, indem sie die Textfassung der Septuaginta als ursprünglich annehmen, die eine deutlich kürzere und spannungsfreiere Version bietet als der masoretische Text. In der Septuaginta fehlen unsere Verse gänzlich, so dass diese entweder einem späteren Bearbeiter oder einer selbständigen Version der Erzählung zugerechnet werden, die erst nachträglich in den Text gelangte.⁸ Wird der masoretische Text als ursprünglich angesehen, verschiebt sich die Problemlösung auf die nächste Ebene: die der Literarkritik. In diesem Fall wird gerne angenommen, dass in die Überlieferung zwei verschiedene Erzählungen eingeflossen sind⁹ oder dass die Erzählung zwei oder mehr Stufen der Überarbeitung kannte.¹⁰

Für die Frage nach der *Absicht* des Autors ist es nicht von großem Belang, auf welcher Stufe die Überlieferungsprobleme erklärt werden. Wichtig ist zu sehen, dass alle diese Erklärungsversuche vom Vorhandensein mehrerer Autoren ausgehen. Uns interessieren hier zwei mögliche *Autorabsichten*: a) diejenige des Verfassers, der sich die Verse ausgedacht und als erster niedergeschrieben hat, und b) diejenige des Redaktors, der die Verse aufgenommen und die Widersprüche mit anderen Textpassagen toleriert hat.

Bezüglich der *Absicht* des abfassenden Autors sind die Überlegungen Stoebes¹¹ hilfreich. Er erkennt als Intention dieser Episode die Betonung des besonderen Ereignisses: Saul und Abner verleihen durch ihr Interesse an dem jungen Mann ihrer Bewunderung Ausdruck. Durch die interessierte Frage nach dem Helden verstärken sie das Motiv, dass der Sieger klein und unbekannt ist, dass an ihn niemand gedacht hätte usw., was das Wunderhafte an der Geschichte betont und zum Gottvertrauen anleitet. Der größte und stärkste Mann der Philister, Goliath, wird von einem jungen Mann erschlagen, der bis dahin unbekannt war. Niemand hatte gedacht, ja konnte gar nicht denken, dass gerade dieser Goliath erschläge. Vor diesem Hintergrund gewinnt das Motiv des Gottvertrauens an Bedeutung. Der Sieg Davids ist der Sieg dessen, der auf Gott vertraut und auf dessen Seite sich Gott gestellt hat.

⁸ Zur Einführung in die Kontroverse um LXX und MT in ISam 17f s. zunächst Dietrich / Naumann 1995, 88ff, zur eingehenden Diskussion Barthélemy 1986; Tov 1986; Dietrich 1996; Rofé 1987.

⁹ Stolz 1981, 114; Grønbaek 1971, 90f; Dietrich 1995, 91. McCarter (1980, 284-309) bespricht die beiden Stränge einzeln.

¹⁰ Rofé 1987, 118.

¹¹ Stoebe 1973, 348.

Was nun den Redaktor betrifft, der diese Überlieferung zusammen mit anderen in sein Werk aufgenommen hat, so war seine *Absicht* wohl, die gesamte, ihm überkommene Tradition zu bewahren. Lieber nahm er die dabei entstehenden Spannungen in Kauf, als dass er von den Quellen Abstriche machte oder diese miteinander harmonisierte.¹²

3 Wie wird in der synchron arbeitenden Forschung die Bedeutung des Textes benannt?

Laut Fokkelman setzt die Episode ISam 17,55-58 voraus, dass sich Saul und David zum Zeitpunkt der Diskussion zwischen König und Heerführer noch nicht begegnet sind; das habe der Interpret zunächst zu respektieren.¹³ Denn anders lässt sich nicht erklären, dass der Erzähler so viele Worte über ein Detail wie die Begegnung zwischen Saul und David verliere, das viel kürzer hätte behandelt werden können. Aus dem Widerspruch zu 16,14-23 geht hervor, dass Saul und Abner bei ihrem Wortwechsel über den jungen Helden Wesentliches noch nicht wissen. Ihnen ist nämlich die Salbungshandlung und damit die Bestimmung Davids zum Königtum nicht bekannt. Durch seinen Sieg über Goliath, so Fokkelman, wird David zu einem Aspiranten auf die Macht in Israel. So sind Saul und Abner sehr mit Recht darüber erstaunt, vielleicht auch besorgt, dass es diesen mutigen jungen Mann gibt; als möglichen Anwärter auf das Königtum hatten sie ihn ja wirklich noch nicht gekannt.

Um diese Interpretation zu stärken, führt Fokkelman einige interessante Beobachtungen an: In V.55 werde durch den Gebrauch der Titel מלך und הַצֶּבֶא וְיָהוּצָבֶה hervorgehoben, dass das Gespräch zwischen König und Heerführer stattfindet und damit gewissermaßen offiziellen Charakter hat. So lasse sich die Frage Sauls nach der Herkunft des jungen Siegers erst im Kontext militärischer Ressourcen für den jungen Staat recht verstehen. Die Leserin müsse sich fragen, ob Saul und Abner nicht versagt haben, indem sie nicht selber auf David aufmerksam geworden sind. Prägend für das Gespräch zwischen den Beiden sei Sauls Angst, von David als König abgelöst zu werden. In diesem Sinne sei die Wortwahl in V.55f zu interpretieren. Saul werde hier zum ersten Mal in den Samuelbüchern als König bezeichnet – ironischerweise im Augenblick, da Abner im Schwur sein Leben aufs Spiel setzt: „Bei deinem Leben, König, ich kenne den jungen Mann nicht“ (V.55). Gleich darauf beauftragt der König seinen Heerführer, sich nach dem jungen Mann zu erkundigen. Da hier die Wurzel .ל.א.ש benutzt wird, die gleichzeitig Wurzel des Namens Saul ist, werde angedeutet, dass der, nach dem jetzt gefragt wird (hebräisch: שָׂאוּל), nicht mehr

¹² Vgl. Alter 1999, 110f.

¹³ Fokkelman 1986, 190-194.

Saul selbst ist, sondern David. Ohne dass Saul sich dessen bewusst werde, sei damit seine Ablösung durch David bereits vollzogen. Signifikant sei auch Davids Antwort auf des Königs Frage nach seiner Identität (V.57); er beantworte sie nicht mit: „dein Knecht, der Sohn Isais“, sondern: „der Sohn deines Knechtes Isai“. Indem David nicht sich selbst, sondern nur seinen Vater als Untertanen Sauls bezeichne, deute er an, dass er sich seiner Bestimmung durchaus bewusst sei.

Eine andere, durchaus erwägenswerte Interpretation derselben Stelle bietet Polzin.¹⁴ Seiner Auffassung nach kann die Leserin davon ausgehen, dass Saul gute Gründe hat, David nicht zu erkennen. Polzin legt sich die Sache so zu recht: Zuvor hat Saul David seine eigene Rüstung zur Anprobe gegeben (V.38); dieser aber hat sie wieder abgelegt und gesagt, er könne damit nicht in den Kampf gehen (V.39). Der König habe nun nicht wissen können, was die Leserin im Folgenden erfährt: dass David, kaum dass er die Rüstung abgelegt hat, auf eigene Faust mit Knüppel und Schleuder losgezogen ist, um Goliath zu erschlagen. Saul hingegen meint, David habe den Gedanken an den Zweikampf aufgegeben. So verlor der König den jungen Mann aus dem Blick und erkannte ihn, als er von weitem den Kampf verfolgte, nicht wieder. Ganz begreiflich also, dass er Abner verwundert fragt, wer der junge Mann denn sei, und ihn beauftragt, sich nach ihm zu erkundigen.

Diese Deutung gewinnt an Boden, wenn die Leserin sich daran erinnert, dass sie dieses Motiv bereits aus einer anderen Geschichte kennt: In ISam 14 zieht Jonatan allein mit seinem Waffenträger los, um einen Philisterposten zu überfallen. Niemand bekommt mit, dass er das tut (14,3.17). Erst durch Sauls Nachforschen kommt zutage, dass es Jonatan sein muss, der das Lager der Philister in Unordnung gestürzt hat. Vor diesem Hintergrund könne die Leserin akzeptieren, dass Saul auch nicht erkenne, mit wem Goliath kämpft. Schließlich bringt Abner David vor Saul. Dieser stellt noch einmal dieselbe Frage, diesmal direkt: „Wessen Sohn bist du, junger Mann?“ Jetzt ist es freilich nicht mehr möglich, dass Saul den David nicht erkannt habe – es sei denn, man nähme einen krankhaften Gedächtnisschwund oder eine pathologische Spaltung an.¹⁵ Das tut Polzin nicht, sondern findet folgende Erklärung: Saul hoffe mit seiner Frage David zu bewegen, dass er ihn, Saul, anstelle Isais als Vater anerkenne – eine Phantasie, der er später (ISam 24,16) Worte verleiht. Da David diesen Wunsch nicht er-

¹⁴ Polzin 1993, 171-176.

¹⁵ Klein (2002, 161f) vertritt die Auffassung, dass auf der Ebene der Gesamtkomposition Saul als Borderline-Persönlichkeit gezeichnet wird. Neben der Schilderung des guten und bösen Geistes, die die Welt als schwarz-weiß erkennen lässt, sei in unseren Versen speziell der Spaltungsmechanismus zu erkennen, der es dem Patienten erlaubt, bestimmte Ereignisse aus seinem Gedächtnis zu löschen.

fülle, behalte Saul ihn einfach bei sich (ISam 18,2) und lasse ihn nicht mehr zu seinem (leiblichen) Vater zurückkehren. Später, als es dann zu Konflikten mit diesem „Sohn“ kommt, wird Saul nicht zögern, gegen ihn Gewalt anzuwenden (18,11f) – wie zuvor schon gegen seinen (leiblichen) Sohn Jonatan (14,43f). Diese Deutung wird nach Polzin durch die Bemerkung des Erzählers gestützt, Davids Leben (שפן) habe sich mit dem Leben Jonatans verschränkt, als sie füreinander Liebe zu empfinden begannen (ISam 18,1). So wird Saul David wie Jonatan nach dem Leben trachten.

Messen wir beide Interpretationen am Text, können wir sagen, dass Fokkelmans These, Abner und Saul kannten David noch nicht in seiner Bestimmung fürs Königtum, ein wichtiges Element der *Bedeutung* der Erzählung darstellt. Allein kann sie aber kaum den Passus V.55-58 in seinem Kontext erklären. Zu sehr klingt die Frage Sauls zunächst danach, als werde nach der Identität Davids gefragt. Nimmt man aber Polzins Beobachtung hinzu, dass die Frage Sauls nach dem Sieger über Goliath in Parallele steht zur Frage nach dem Sieger über den Philisterposten in ISam 14, vertieft sich die *Bedeutung*. Der Text kann so gelesen werden, dass Saul hier, wie in der Geschichte mit Jonatan, den Sieger zunächst nicht erkennt. Offenbar kann er es generell schwer verkraften, wenn jemand auftritt, der Erfolg hat. Dann wäre aber die Wiederholung der Frage nach Davids Identität, die sich direkt an David richtet, nicht eine Aufforderung, Saul als Vater anzuerkennen, wie Polzin vorschlägt, sondern die Verurteilung seiner Initiative, der Ansatz zu einer Anklage oder einem Verhör, wie es Saul mit seinem Sohn Jonatan tatsächlich geführt hat (ISam 14,17.39.43f). Der Sinn wäre dann: „Wessen Sohn bist du, dass du dir ein solch eigenmächtiges Handeln erlaubt hast?“ Dazu fügte sich dann wieder die von Polzin vermutete *Bedeutung* der Aussage in 18,1 über die Verschränkung von Davids und Jonatans Leben.

4 Vergleich der diachron und synchron gewonnenen Resultate

Vergleichen wir die Resultate der synchronen und diachronen Nachforschungen, ist unschwer festzustellen, dass es hier Differenzen gibt. Die von Fokkelman und Polzin erwogenen Sinnzusammenhänge ergeben sich nur dann, wenn man die Verse 55-58 mit den umgebenden Erzählungen in Beziehung setzt, die Widersprüche zwar sieht, dann aber Möglichkeiten sucht, sie aufzulösen. Es ist wahrscheinlich, dass keiner der beteiligten biblischen Autoren an diese Möglichkeiten gedacht hat: weder der Erstverfasser, der den späteren Zusammenhang gar nicht kannte, noch der Redaktor, der die Verse in ihren jetzigen Kontext einfügte. Er dürfte in dem Bestreben, die Überlieferungen möglichst vollständig zu bewahren, über die entstehenden Unstimmigkeiten hinweggesehen

und sie nicht zum Anlass langen Nachdenkens genommen haben, wie es eine interessierte Leserin tut, die der Sache auf den Grund gehen möchte.

Wir können daher davon ausgehen, dass die von Fokkelman und Polzin gefundenen Deutungsmöglichkeiten für die *Bedeutung* des Textes spannend, aber von den Autoren *nicht beabsichtigt* sind. Die *Absicht* der Autoren ist allerdings auch dem Endtext nicht zu entnehmen. Die Leserin, die keine diachronen Erwägungen anstellt, kann die Pointe nicht erkennen, die das Wunderhafte unterstreichen soll. Sie ist nämlich zu sehr auf die Spannung fixiert und wird die Frage Sauls nach dem jungen Sieger nicht einfach und unbefangen dahin gehend verstehen, dass eben niemand David kannte. Sie weiß ja, dass sich Saul und David bereits nahe gekommen sind (ISam 16,14ff). Die Leserin, die sich nicht mit diachronen Fragen beschäftigt, wird auch nicht die *Absicht* des Redaktors darin sehen, möglichst alle Überlieferungen vollständig in seinem Werk zu vereinen. Auch diese *Absicht* geht im Endtext unter.

Schlussfolgerung

Obige Erwägungen hatten als Grundlage eine Trennung der Kompetenzen: Die diachrone Analyse diene der Erforschung der *Absicht* der Autoren, die synchrone Analyse der Erforschung der *Bedeutung* des Textes. Tatsächlich ergab die Trennung der Kompetenzen unterschiedliche Resultate, die dann wiederum in einem einzigen Resultat zusammengefasst werden konnten, dem der *unbeabsichtigten Bedeutungen*.

Die bewusste Trennung der Kompetenzen könnte m.E. zu einer positiven Verständigung zwischen diachroner und synchroner Analyse führen. Würde nicht mehr länger die *Absicht* des Autors mit der *Bedeutung* des Textes verwechselt und wüchse das Bewusstsein dafür, dass beide Fragestellungen unterschiedliche Ziele verfolgen, ließe sich in Zukunft vielleicht einfacher damit umgehen, dass es auch zu unterschiedlichen Resultaten kommt. Man kann die divergierenden Ergebnisse ja konstruktiv zueinander in Verbindung setzen.

Bibliographie

- Alter, R., The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel, New-York / London 1999.
- Barthélemy, D. / Gooding, D.W. / Lust, J. / Tov, E., The Story of David and Goliath. Textual and Literary Criticism, 1986 (OBO 73).
- Dietrich, W. / Naumann, Th., Die Samuelbücher, 1995 (EdF 287).
- Dietrich, W., Die Erzählungen von David und Goliath in I Sam 17: ZAW 108 (1996), 172-191.

- Eco, U., *Zwischen Autor und Text: Ders., Zwischen Autor und Text, Interpretation und Überinterpretation*, 1996, 75-98.
- Fohrer, G., *Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik*, 1973 (UTB 267).
- Fokkelman, J.P., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses, Vol. I: King David (II Sam. 9–20 & I Kings 1–2)*, 1981 (SSN 20).
- Fokkelman, J.P., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses, Vol. II: The Crossing Fates (I Sam. 13–31)*, 1986 (SSN 23).
- Grønbaek, J.H., *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1.Sam.15–2.Sam.5). Tradition und Komposition*, 1971 (AthD 10).
- Klein, J., *David versus Saul. Ein Beitrag zum Erzählsystem der Samuelbücher*, 2002 (BWANT 158).
- McCarter, P.K., *I Samuel*, 1980 (AncB 8).
- Oeming, M. / Pregla, A.-R., *New Literary Criticism: ThR 66* (2001), 1-23.
- Polzin, R., *Samuel and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomic History. Part Two: 1 Samuel*, Bloomington & Indianapolis 1989 / 1993.
- Rofé, A., *The Battle of David and Goliath. Folklore, Theology, Eschatology*: Neusner, J. / Levine, B.A. / Frerichs, E.S. (eds.), *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, Philadelphia 1987, 117-151.
- Steck, O.H., *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen*, Neukirchen-Vluyn 1971, ¹³1993.
- Stoebe, H.J., *Das erste Buch Samuelis*, 1973 (KAT 8/1).
- Stolz, F., *Das erste und zweite Buch Samuel*, 1981 (ZBK.AT).
- Tov, E.: siehe Barthélemy (1986).
- Weimar, K., *Enzyklopädie der Literaturwissenschaft* 1980, ²1993 (UTB 1034).

Summary

The intention of the *author* is not always identical with the meaning of the *text*. It is this distinction that the two main directions of modern exegesis reflect: the diachrone approach is first and foremost engaged with the investigation of the intentions of the actual biblical authors; the synchrone approach interprets the meaning of the existing biblical text. In ISam 17,55-58 and its synchrone and diachrone analyses it can be shown that the text has meanings not ever intended by any author and that there are intentions of authors which are not discernible in the resulting text. This perception allows for a constructive correlation of the different insights of diachrone and synchrone approaches.

ISam 18–19 und die Davidshausgeschichte

Ina Willi-Plein

Das Textmaterial, das Timo Veijola für seine Untersuchung über „David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung“¹ heranziehen wollte, also ISam 1 – IReg 2, umfasst alles, was traditionellerweise Leonhard Rosts Thronfolgegeschichte² und den verschiedentlich erarbeiteten Partien, die unter der „Aufstiegsgeschichte“³ zusammengefasst werden können, zugeordnet wird, bzw. das, was sich Walter Dietrich⁴ als „Höfisches Erzählwerk“ (i.F.: HE), anderen als „court history“⁵, mir selbst⁶ als zusammenhängende Davidshausgeschichte (DHG) nahelegt. Veijolas Einleitung (5-15) gibt einen guten und besonnenen Überblick über die Forschung, deren mögliche Positionen sich seit 1975 kaum verändert haben.

1 Methodische Vorerwägungen

Grundsätzlich scheiden sich Arbeiten zum Thema David im Rahmen der israelitischen Geschichtsschreibung bzw. im Rahmen der Exegese der in den Samuel- und Königsbüchern vorliegenden Texte in zwei Hauptgruppen: jene, die v.a. an der dtr Redaktion oder Konzeption, und jene, die an den verarbeiteten Quellentexten als solchen interessiert sind. Nicht ganz identisch, aber teilweise

¹ Veijola 1975, 15.

² Rost 1926.

³ Z.B. Weiser 1966, v.a. Grønbaek 1971.

⁴ Dietrich 2000.

⁵ V.a. Flanagan 1972, wogegen bei van Seters 1983 die gleiche Bezeichnung für einen nach-dtr Zusammenhang verwendet wird.

⁶ Willi-Plein 1997.

ähnlich verteilt bildet sich in der neueren Forschung ein Gegenüber von – aus den verschiedensten Motiven – „endtextorientierten“ einerseits und quellentextorientierten bzw. literarkritisch ausgerichteten Arbeiten andererseits heraus, das manchmal, aber nicht immer, einem Gegenüber von (allerdings als „positivistisch“ verdächtigtem⁷) Interesse am „tatsächlichen“ Geschichtsverlauf und Interesse am Literaturcharakter der Texte entspricht. Wiederum nicht völlig deckungsgleich, aber teildentisch ist eine Aufteilbarkeit in Arbeiten mit „synchronem“ gegenüber solchen mit „diachronem“ Vorgehen zu beobachten. Die von Lyle Eslinger⁸ verlangte neue Kategorie „hyperchronic“ behebt diesen Gegensatz nicht, da sie den Anschein erweckt, die „synchrone“ Seite rezeptionsästhetisch zu überbieten.

Historisch-kritische Methode impliziert weder den Verzicht auf neuere literaturwissenschaftliche, darunter auch kommunikationstheoretisch oder rezeptionsästhetisch bestimmte Methoden, noch die Verpflichtung zu einer im klassischen Sinne ausgeprägten „literarkritischen“ Quellenscheidung. Diese ist ja auch immer schon von Erwartungen und Vorentscheidungen der Leser(in) geleitet. Wer von vornherein annimmt, dass es eine „deuteronomistisch“ geprägte Redaktions- oder Kompositionstätigkeit gegeben hat, die als ein Gesamtwerk von Dtn an oder im Anschluss an dieses vom vorliegenden Josuabuch bis zum Ende von IIReg anzusetzen (und in ihrem Grundbestand spätestens in die frühe Perserzeit zu datieren) ist, liest die Texte anders, als es jene tun, die ein frühes und möglichst verlässliches Quellenwerk finden wollen. Sogenannt „tendenzkritische“ Fragestellungen sind als Leitinteressen besonders in Gefahr, zu zirkulären Methoden und Ergebnissen zu führen. Wer mit „Jerusalem Hofpropaganda“ rechnet,⁹ geht nicht nur von „der bisher favorisierten Frühdatierung“ aus, sondern erwartet auch eine „Schwarz-Weiß-Malerei“ im Interesse der Apologetik für David und sein Haus, obwohl es nicht sicher ist, ob und warum ein solches apologetisches Interesse bestanden haben soll. Vielleicht erwarten wir es nur, weil wir von unserer Lektüre des Endtextes her für alle Textteile das gleiche Einverständnis über das mit der Bezeichnung „Israel“ Gemeinte und das ihm entsprechende Königtum voraussetzen.

⁷ Dietrich 1997, 96: „... schwebt uns bezüglich der Geschichtsforschung immer noch das positivistische Ideal vor, es gelte herauszufinden, *wie es damals wirklich gewesen ist*.“ – Man sollte sich nicht scheuen, im Bewusstsein der Unerreichbarkeit objektiver Informationen (auch, wo es sich um die Auswertung archäologischer Befunde materialer Hinterlassenschaft handelt) die Abstufungen der Wahrscheinlichkeit der Entwürfe verschiedener Quellen zu prüfen und dabei durchaus auch am Interesse aller historischer Forschung, Ereignisse zu rekonstruieren, festzuhalten – wenn auch der Informationswert der meisten Texte für die Zeit ihrer eigenen Abfassung mitunter größer sein mag als für die dargestellte Zeit.

⁸ S. seinen Beitrag in diesem Band.

⁹ Dazu – mit den Folgezitaten – Dietrich 1997, 219.

Die Gefahr von Zirkelschlüssen auf Grund der eigenen Lesererwartung wird immer wieder erkennbar, wenn etwa die Frage „prodavidisch“ versus „dynastiekritisch“ bzw. „königsfreundlich“ versus „königskritisch“ gestellt wird. Gewiss ist Veijola¹⁰ unbedingt zuzustimmen, dass „eine Redaktion, wenn es sie überhaupt gibt, nicht – jedenfalls nicht vorwiegend – aus zusammenhangslosen Glossen besteht, sondern eine *Bearbeitungsschicht* bildet ...“. Allerdings birgt auch diese richtige Voraussetzung in sich die Gefahr, sich von der Arbeitshypothese her im Zirkelverfahren zu verselbständigen: „Ist man einmal auf die Spur / einer solchen Bearbeitungsschicht gekommen, hat man begründete Hoffnung, sie auch weiter verfolgen zu können“,¹¹ die methodische Perfektionierung verliert dann u.U. den hypothetischen Charakter ihrer Voraussetzung aus den Augen. M.a.W., man müsste auf fast jede¹² exegetische Arbeit verzichten, wenn man sicher sein wollte, keine Fehler zu machen.

Auch Rosts grundlegende Arbeit hat Schwächen, die mehrfach benannt worden sind und übrigens schon mit dem Titel beginnen: Handelt es sich um eine durchgehende literarische Einheit, also eine schriftliche Erzählung, oder handelt es sich um eine – allerdings literarisch verarbeitete – Überlieferung? Wie bei jeder historisch-kritischen Arbeit¹³ sind zwar Überlieferungsgeschichte und Literargeschichte (sowie in anderer Weise hinzuzunehmen: auch Redaktionsgeschichte) theoretisch unterscheidbare Größen, doch sind sie in der Arbeit an den Texten oft kaum sauber auseinander zu halten.

All dies soll man bedenken, ohne doch deswegen auf eine kritisch immer wieder zu überprüfende, historisch orientierte philologische Exegese zu verzichten. Das Ideal der Philologie ist der Nachvollzug eines möglichen „ursprünglichen“ (im Sinne der annähernden Gleichzeitigkeit mit der Abfassung) Textverständnisses der Erstadressaten. Auch wenn es wie jedes Ideal nicht oder nur teilweise erreichbar ist, muss es die Arbeit an den Texten bestimmen, die mithin sprachlich fundiert, historisch orientiert und respektvoll gegenüber dem gegebenen Textzusammenhang zu geschehen hat. Besonders Letzteres kommt manchmal in der biblischen Exegese mehr als in den altorientalischen und klassischen Philologien zu kurz. Der Anspruch des Textes, als solcher gelesen zu werden, bedeutet für die Exegetin die Pflicht, ihn immer wieder „wie neu“ zu lesen.

¹⁰ Veijola 1975, 14.

¹¹ Ders., ebd. 14f.

¹² Außer allenfalls konsequent auf historische Fragestellungen verzichtende rezeptionsästhetische Untersuchungen. Damit würde freilich über kurz oder lang die historische Dimension des AT und der vielstimmige Dialog der innerbiblischen Stimmen zu Gunsten einer ganz neuartigen Variante von „Buchreligion“ verdrängt.

¹³ Auch bei Noth (31976) selbst. Zum Problem des Verhältnisses von historisch-kritischer Exegese und neuzeitlichem Geschichtsbegriff vgl. – auch für die alttestamentliche Wissenschaft entsprechend zu bedenken – Schröter 2003.

Spannungen und Kohärenzstörungen sind dabei ernstzunehmen, aber nicht jede Mehrlinigkeit ist als Kohärenzstörung einzuordnen.¹⁴

In Bezug auf ISam bis IReg bzw. die darin vorliegenden vorwiegend narrativen Texte zu den Anfängen des israelitischen (im Sinne der alttestamentlichen Begrifflichkeit) Königtums bedeutet dies, nicht zuerst nach der Redaktion zu fragen, sondern zuerst den gerichteten Text möglichst als Einheit zu lesen, wohl aber auch literaturorientiert (und damit schließlich literarkritisch) weiterzufragen, wo der Lesegang durch Störungen unterbrochen zu werden scheint. Überlieferungsgeschichtliche Fragen können erst nach der literarischen Textbetrachtung gestellt werden, ebenso Fragen zu aus den Texten erschließbaren, ihnen vorausgehenden Traditionen.

Ein vorliterarischer Text lässt sich grundsätzlich nicht ermitteln, wohl aber u.U. vorliterarische Überlieferungskomplexe oder Traditionsvorgänge. Die literarkritische Hypothesenbildung zum Werden des vorliegenden Endtextes ist grundsätzlich nur diesseits der ersten und aller folgenden Verschriftungen möglich und somit wesentlich – nach welcher Methode auch immer – literaturwissenschaftliche Forschung am „Endtext“ und Hypothesenbildung zur Literaturgeschichte. Literarkritische Scheidungen bis in Teilsätze oder gar deren Bestandteile hinein können keine sicheren Ergebnisse erbringen, wie sich jederzeit sogar an einem heutigen Text, der auf zwei Verfasser zurückgeht, nachvollziehen lässt. Eine gewisse Unschärfe der Zuweisungen bleibt auch dann, wenn sich partienweise Verteilung auf mehrere Verfasser aufdrängt, unvermeidbar. Schließlich ist Textkritik auf die unumgängliche Herstellung eines möglichen Endtextes, wo die vorliegende Textfassung sich sinnvollem Verstehen entzieht oder wo größere Varianten wie die Bezeugung einer Kurzfassung¹⁵ der Samuelbücher in LXX vorliegen, zu beschränken. Bei der Textkritik kann es nur um Erwägungen zu einer möglichen Endtextform in der Ursprungssprache gehen. Fragen nach dem historischen Tatsachenverlauf sind zwar ebenfalls legitim, aber metaliterarisch.

2 ISam 14,47-52 und 17,55-58 als Indizien einer „Davidshausgeschichte“

Die immer wieder aufgeworfene Frage nach dem Beginn der Thronfolgeerzählung, den Übergängen zwischen Aufstiegs- und Thronfolgegeschichte bzw.

¹⁴ Vgl. z.B. das v.a. für die Josefserzählung der Genesis beobachtete „Kompositionsprinzip der Doppelung“ (Donner 1976, 106f). Innerhalb unseres Zusammenhangs wäre die „Ortskenntnis des Redaktors“, die Veijola in seinem Beitrag zu diesem Band feststellt, auch als Ortskenntnis des Autors oder Verfassers eines komplexen, Saul und David je gesondert in den Blick nehmenden Erzählzusammenhangs denkbar. Lediglich ISam 28,17-19 reflektieren die Endor-Szene „deuteronomistisch“.

¹⁵ S.u. Abschnitt 2.

dem Beginn und Ende der Aufstiegsgeschichte Davids legt zunächst den Schluss nahe, dass der David betreffende Textkomplex kohärenter ist, als es die Forschungsgeschichte vermuten lassen könnte. Das wichtigste Ergebnis von Rosts Arbeit ist die Feststellung des inneren Zusammenhangs der von ihm zur Thronfolgegeschichte gezählten Einzeltextabschnitte im Sinne von leserlenkenden Textstrategien. Seine Vermutungen zum Beginn der Thronfolgegeschichte legen v.a. den Schluss nahe, dass die durch seine Untersuchung gegebene Ermutigung zur Gesamtlektüre noch weiter nach vorn prolongiert werden darf.

Von ISam 14,47 an werden Personen eingeführt, die durch beide Samuelbücher hindurch eine wichtige Rolle spielen bzw. in Einzelabschnitten als Hauptakteure auftreten:

Abner, in ISam 14,50 vorgestellt, in 17,55-58 für Saul, in IISam 2, 2-9 für den Saulsohn Eschbaal handelnd, in IISam 2 mit Joab, in 3 mit Eschbaal handelnd und mit David verhandelnd, aber von Joab ermordet und von David beklagt: eine wichtige Verzahnungsstelle von Aufstiegs- und Davidsgeschichte. – *Abjatar*, in ISam 22,20 ein Entronnener der Priester von Nob, in 30,7f für David das Efodorakel durchführend, in IISam 8,17 als Vater des Achimelech in Davids „Kabinettsliste“ neben dem Jerusalemer Zadok, aber v.a. in IReg 1,7. 19 auf der falschen Seite stehend, in 2,26 von Salomo verbannt (wozu V.27 die dtr Erfüllungsnotiz einfügt). – *Joab* in ISam 26,6 im Zusammenhang von Davids Leuten genannt, in IISam 2,13ff Anführer von Davids Kämpfern im Scharmützel gegen eine saulidische Kampfgruppe unter Abner, in IISam 3,24-27 durch den Mord an Abner die Verhandlungen mit diesem abrupt beendend und fortan zunehmend – markant auch dargestellt in der Verhandlung zwischen der Bevölkerung von Abel-Bet-Maacha durch die „weise Frau“ als Unterhändlerin und ihm während der kritischen Phase von Schebas Aufstand – David das Heft aus der Hand nehmend (IReg 2,5!), bis auch er schließlich auf der falschen Seite steht und von Salomo beseitigt wird. – *Abigajil*, in ISam 25 durchaus nicht Opfer und mit ihrer Rede, die zu Unrecht gelegentlich als „fromm“ missdeutet wird,¹⁶ die Verbindung ermöglichend, die den Bandenchef David erstmals in Juda Fuß fassen lässt, in 29,5 zusammen mit Davids jesreelitischer Frau Ahinoam aus Ziklag verschleppt, in IISam 2,2 mit ihm nach Hebron ziehend, nach 3,2 Mutter seines dort geborenen zweiten Sohnes Kilab, der allerdings offenbar zu früh starb, als dass sie als Gebira¹⁷ in Frage gekommen wäre, und v.a. *Michal*, die am Anfang von Davids Karriere stand, deren Leben zerschnitten wird zwischen David und ihrem von Saul verordneten nächsten Ehemann, mit dem sie vielleicht Kinder hatte und der sie nach IISam 3,15f bei der erzwungenen Rückgabe wie eine Verstorbene beklagt,¹⁸ die schließlich in IISam 6 den mit seinem Ladetanz kanaanäischen Stadtkult zelebrierenden Jerusalemer David verachtet und damit als Mutter eines Thronfolgers und nach Meinung des Verfassers wohl auch eines israelorientierten Davidshauses ausscheidet. Innerhalb des Erzählzusammenhangs bereitet das Zerwürfnis den Weg zu *Batscheba* (ISam 11 und IReg 1-2).

Zum übergreifenden Erzählinventar gehören aber auch Nachrichten über die Lade, die einer gemeinsamen Lade-Überlieferung zuzuweisen sein mögen (falls es sich nicht um mit Schilo und weiteren Orten verbundene Einzeltraditionen handelt), jedoch gegen Rost u.a. nicht eine eigene Ladeerzählung bilden, die schriftlich vorgelegen hätte und somit literarkritisch herauslösbar wäre.

¹⁶ Dietrich hält sie (mündlich) für „zu höfisch, um alt zu sein“. Doch die defensive Frauenrhetorik ist nicht höfisch, sondern allenfalls höflich – entwaffnend und situationsgerecht.

¹⁷ Zur Gebira jetzt: Bowen 2001.

¹⁸ Zu den Einzelheiten und Michal allgemein vgl. Willi-Plein 1997.

Davids Ladetanz ist ein unverzichtbarer narrativer Bestandteil der DHG. ISam 1–3 gehören unbedingt zum Erzählszusammenhang über Samuel, erwähnen die Lade aber nur in 3,3. Die in der Forschung¹⁹ postulierte Ladeerzählung würde ISam 4–6 und IISam 6²⁰ umfassen, wobei 4,10–21 die Grunderzählung bilden könnte und den Tod der Elisöhne sowie den Verlust der Lade berichtet. Dass sie zuvor in Schilo war und Elis Söhne Hofni und Pinhas vor ihr Dienst taten, erfahren wir aus 4,3f, d.h. nach dem ganzen Erzählszusammenhang gehören Eliden, Schilo, das Schicksal der Lade sowie Samuel zusammen. Umso auffälliger ist es, dass die nächsten Stationen der Lade nach Aschdod bei Bet Schemesch und sodann in Kirjat-Jearim waren. Der David der dtr Redaktion holt sie allerdings von Baala ab, wobei es zum Unfall bei Perez-Usa und der Zwischenlagerung beim Gatiter Obed-Edom kommt. Dass hier verschiedene Traditionselemente zusammengekommen sind, ist mit Händen zu greifen; die Verknüpfung mit dem jeweiligen literarischen Kontext ist andererseits so stark, dass die Hypothese einer verschrifteten Ladeerzählung,²¹ die in diesen Kontexten sekundär bzw. redaktionell verarbeitet worden wäre, ganz unwahrscheinlich ist. Man kann dennoch dem von Dietrich²² gezogenen Schluss zustimmen, „daß zumindest traditionsgeichtlich 1.Sam 4–6 und 2.Sam 6 zusammengehören.“ Unabhängig davon kann für den Bericht über die Ortsfindung für das Jerusalemer Jhwh-Heiligtum auf der Tenne Araunas (IISam 24)²³ mit einer alten, wohl vorisraelitischen Kultorttradition (oder gar Kultgründungslegende?) gerechnet werden.

Bis ISam 8 ist weder von David noch von Saul noch überhaupt vom Königtum die Rede. Allerdings ist Samuel selbst eine Schlüsselfigur bis und mit ISam 16, dann erst wieder und abschließend am Ende der im Endtext dargebotenen Saulbiographie in ISam 28. Für das Verständnis des En-Dor-Textes ist der Bezug auf die Verbindung zwischen Saul und Samuel unverzichtbar. Ob diese Verbindung hier als primär schriftlich oder als primär (für ISam 28) überlieferungsgeschichtlich oder traditionsgeichtlich, also präliterarisch vorgegeben anzunehmen ist, bleibe jetzt offen. In Bezug auf die durchlaufende Gesamterzählung ergibt sich kein Bruch zwischen ISam 28 und seiner literarischen Umgebung. Daher ist eine Ausklammerung der En-Dor-Episode aus der DHG nicht formal begründbar. Kap. 28 selbst ist literarisch nur in dem dtr. Abschnitt V.17–19 auf die Samuellerzählung bezogen.

Nach dem Endtext werden sowohl Saul als auch David von Samuel autorisiert. Allerdings spielt Samuel für die Davidgeschichte ab ISam 16,14 keine Rolle mehr. *Überlieferungsgeschichtlich* könnte man hieraus wohl ableiten, dass nur die Überlieferung über Sauls Königtum sicher mit Samuel verknüpft war, dass es also eine gemeinsame Überlieferungsgeschichte von Samuel und Saul ge-

¹⁹ Zur Ladegeschichte in der neueren Forschung vgl. Dietrich 1997, 220–222 (Lit.).

²⁰ Campbell 1975 u.a.; als extreme Gegenposition zur überwiegenden älteren communis opinio v.a. auch Smelik 1989.

²¹ Im Sinne „einer größeren Quelle“ also wohl doch – obwohl ihre Bestandteile „eine Art religiöser Sagen“ seien – als Literaturwerk jüngst wieder vorgestellt von Dietrich 2002 (Geschichtsdarstellung), die Zitate 139 im Abschnitt II. David als Kultstifter. Als solcher erscheint er durchgehend in der Darstellung der Chronikbücher.

²² Dietrich 1997, 222.

²³ Dietrich 2002 (Geschichtsdarstellung), 141 mit Anm.28–33 (Lit.).

geben haben kann. *Traditionsgeschichtlich* läßt sich vielleicht erschließen, dass sowohl Samuel als auch Saul irgendwie zu mit nordisraelitischen Prophetenkreisen verknüpften Traditionen Verbindung haben. Für literarische Sachverhalte ist aber nur die erste Beobachtung direkt relevant, obwohl sie noch nicht als solche eine diachrone Schichtung beweist.

Freilich werden literarkritische Vermutungen und Textbeobachtungen zur ersten Hälfte von ISam, also zum mit Samuel befassten Zusammenhang, wie sie z.B. Mommer²⁴ vorgelegt hat, die Rückwärtsbewegung bei der Suche nach dem Anfang der DHG insofern ergänzen dürfen, als Mommer selbst von seiner Samuel-Thematik her feststellt: „Es liegen drei große Erzählblöcke vor, die in sich bereits verschriftete Einzelüberlieferungen bergen“, nämlich ISam 1–7; 8–14 und ISam 16 – IISam 5, wozu dann ISam 15 und 28 als „Sonderüberlieferungen vermutlich prophetischer Kreise“ gekommen seien.²⁵

Die Personen, die für die folgenden Erzählzusammenhänge (der DHG) relevant sind, werden in ISam 14,47-52 vorgestellt, also am Ende des zweiten Samuel-Erzählblocks bzw. vor dem Beginn des Erzählzusammenhangs von Davids Aufstieg.

Eine Kohärenzstörung in Bezug auf David, die literarkritische Unterscheidung nahe legen kann, liegt erst in ISam 17 vor: Saul wird (ISam 17,55-58) auf David aufmerksam, der ihm ebenso wie seinem Truppenführer Abner²⁶ offenbar nach diesem Text bisher unbekannt war und den er deshalb selbst nach Namen und Herkunft befragen muss, obwohl die Leserin des Endtextes bereits im vorangehenden Kapitel 16 nicht nur von Davids geheimer Salbung, von der Saul natürlich nichts wissen muss, sondern auch von seiner Anstellung als Musiktherapeut für Saul erfahren hat. Auch die Goliatgeschichte selbst oder zumindest die Partie, in der Saul David ausstattet, scheint nicht im Blick zu sein.

Die mit großem Nachdruck von Auld²⁷ geltend gemachte Differenz zwischen der Kurzfassung, wie sie in dem der Forschung als Grundfassung der LXX²⁸ geltenden Zweig der griechischen Überlieferung von ISam 17 und 18 (sowie weiterer, hier nicht zu erörternder Abschnitte in den Samuelbüchern) bezeugt ist, einerseits und der Langform des in MT vorliegenden Endtextes andererseits ist in der Forschung in verschiedenen Diskursen ausgiebig diskutiert worden, in Bezug auf „die Erzählungen von David und Goliat in ISam 17“ und deren literarische Würdigung zuletzt mit kritischer Diskussion der Forschungslage von Dietrich.²⁹

Für die hier vertretene Annahme einer deutlichen Kohärenzstörung in 17,55-58 spielt sie eine entscheidende Rolle, weil die „Kurzfassung“ 17,55-58 (sowie 17,12-31.41.48b.50) und 18,1-5 (sowie 6*.8b.10f.12b.17-19.21b) nicht enthält, falls eine hebräische Kurzfassung mit *LXX übereingestimmt hat. Wäre also die Kurzfassung (also auch hebräisch als Vorlage der LXX)

²⁴ Mommer 1991.

²⁵ Mommer 1991, 197f.

²⁶ Letzteres spricht gegen die von Klein geäußerte Annahme, die Frage könne weniger Informationsbedürfnis als vielmehr Erstaunen zum Ausdruck bringen.

²⁷ Vgl. zuletzt seinen Beitrag in diesem Band mit Diskussion weiterer Literatur.

²⁸ Vgl. Brooke / McLean / Thackeray 1927.

²⁹ Dietrich 1996.

älter als die Langfassung, was natürlich erst nachgewiesen werden muss, so wäre die Annahme eines literarkritischen Ansatzpunktes an dieser Stelle hinfällig – nicht freilich die folgende weitere Argumentation zu einer alten „Davidshausgeschichte“.

Allerdings ist zunächst gegenüber der Darstellung bei Dietrich³⁰ festzuhalten, dass wohl kaum eine „gekürzte griechische Erzählung“ vorliegt, für die in der Tat gelten würde, „daß ein derart rabiates Kürzungsverfahren ... in der LXX weitgehend analogies ist“. Vielmehr ist spätestens seit der eingehenden Darstellung von Ulrich³¹ zum Verhältnis der in Qumran aufgefundenen Samuelfragmente,³² v.a. der Handschrift 4Q Sam^a, zu MT und LXX, davon auszugehen, dass die griechische Kurzfassung der LXX auf eine hebräische Textform zurückgeht, die nach Ulrichs Ansicht auch der Bezugstext der Chronikbücher (sowie protolukianischer Rezensionsarbeit und der griechischen Bibel, die Josephus benutzte) war und die er für eine vorzuziehende Textform bei der Suche nach dem hebräischen Urtext hält. Die Diskussion der Septuagintaforschung zu diesem Befund, die v.a. Fragen der Einordnung von Rezensionsarbeit und besonders der sogenannten lukianischen Rezension und deren Vorstufen betrifft, kann hier außer Acht gelassen werden. Der Ertrag des Qumranbefundes für die LXX-Forschung ist v.a. von Hanhart³³ so zusammengefasst worden, „dass solche Textformen ... weithin auch dort als Vorlage der Septuaginta-Übersetzung vorausgesetzt werden müssen, wo man bis dahin mit Freiheit des Übersetzungsprinzips rechnete ...“.

Für die Frage des „ursprünglichen“ hebräischen Textes ist damit noch keine Klarheit gewonnen. Sie kann kaum durch Gegenüberstellung von „zwei Versionen der Geschichte von David und Goliath“,³⁴ deren eine im Plus von MT vorliege, gewonnen werden, weil damit noch nicht die Priorität der einen oder der anderen Einzelversion oder die Entstehung des beide Versionen vereinenden Langtextes erklärt wird. Dass der „Redaktor, der Version II in Version I eingefügt hat, ... die durch die Verbindung beider Geschichten auftretenden Widersprüche“ schlicht „übersah“,³⁵ ist nicht wahrscheinlich. Dietrich tendiert denn auch zu einer überlieferungsgeschichtlichen Scheidung von „zwei Erzählungen“,³⁶ deren Verhältnis zum vorliegenden Text nicht völlig deutlich wird. Dass „die LXX-Übersetzer“ die von ihm beobachteten Spannungen „zu beheben versucht haben“, ist nach dem oben zu LXX Gesagten nicht anzunehmen.

Bei der Entscheidung, ob die *hebräische* Langfassung (= MT) einer erschließbaren, aber, da 4Q Sam^a die entsprechenden Partien nicht bietet, noch nicht durchgehend belegten hebräischen Kurzfassung vorzuziehen sei, ist zu bedenken, dass die Langfassung Probleme aufwirft, die die Kurzfassung behebt. Insofern liegt der Gedanke nahe, dass die Kurzfassung die Probleme der Langfassung beseitigte, weil umgekehrt die das Plus von MT bietenden Partien für ISam 18 Details einer durchgehenden Erzählung bieten, die deren Verlauf nicht nur nicht hemmen, sondern vielmehr in sich motivieren und strukturieren. Das Angebot der Ehe mit Merab unterscheidet sich³⁷ von dem zweiten Angebot der Ehe mit Michal; eine sekundäre Erfindung der Merab-Episode wäre aber durch kein erkennbares Bedürfnis des Textes der „Kurzfassung“

³⁰ 1996, 61f.

³¹ Ulrich 1978; vgl. dazu auch van der Woude 1990.

³² Eine bequeme Übersicht über die in Qumran belegten Textpartien bietet Gleßner 1993, 170-173.

³³ Hanhart 1984, 9, zur Kritik an der v.a. von Cross vertretenen These regionaler Unterschiede der hebräischen Überlieferung in palästinischer, alexandrinischer und babylonischer (>MT) Textform: Ders., ebd., 10 mit Anm. 8 (Lit.).

³⁴ Tov 1997, 278; ähnlich, aber literaturkritisch in Bezug auf den Endtext differenzierter Dietrich 1996, 64ff.

³⁵ Tov, ebd.

³⁶ Dietrich 1996, 64.

³⁷ Siehe im Folgenden.

motiviert. Ebenso verhält es sich mit 17,55-58: Gerade weil der Abschnitt im bereits angedeuteten Sinne stört, muss er älter sein als die Textform, in der er fehlt. Umgekehrt ist dann natürlich zu fragen, warum überhaupt die Goliath-Erzählung(en) vorgeschaltet wurde(n), obwohl dadurch die offenkundige Kohärenzstörung bewirkt wurde. Dies soll jetzt nicht weiter erörtert werden, doch sei immerhin noch darauf hingewiesen, dass der von Dietrich³⁸ mit Recht für wesentlich gehaltene Verweis auf die Verhöhnung der „Schlachtreihen“ (מערכות) des „lebendigen Gottes“ (17,26.36) bzw. „Israels“ eine theologische Reflexion der Maxime „JHWHs ist der Krieg“ (17,47) für „die ganze Gemeinde“ (קהל: V.47!) darstellt, deren Autor einen schon sehr idealen David – etwa im Sinne der Chronik – zu zeichnen scheint. Dies lässt bereits das Vokabular vermuten.³⁹ Auch der in Bezug auf eine mögliche vorexilische Abfassungszeit starke Anachronismus der „Freistellung in Israel“ (חפשי בישראל) in V.25 ist mit zu bedenken. Dass ISam 17 jünger ist als ISam 18, legt sich unmittelbar nahe, der Grund für seine Vorschaltung ist hier nicht zu ermitteln, könnte aber in den älteren Textteilen gesehen werden, in denen Goliath mit verschiedenen traditions-geschichtlichen Hintergründen genannt wurde, deren Davidbezug durch die Erzählung verdeutlicht wird.

Sowohl mit seinem wiederholten Hinweis, dass beide Fassungen funktionieren („both texts work“), hat Auld Recht, als wohl auch mit der dringenden Vermutung, dass nicht beide unabhängig nebeneinander bestanden haben, sondern die längere, in MT vorliegende Version von 17,1-54 die kürzere zu einer neuen Komposition überarbeite. Doch scheint mir dies noch kein Beweis dafür zu sein, dass gesamthaft das chronistische Werk Chr früher entstanden sei als Sam – Reg; denn selbst wenn an dieser Stelle die Langform des MT nicht älter als ca. 200 v.Chr. sein sollte, wäre weiter zu differenzieren zwischen den Stücken, die die David-Goliath-Geschichte bilden, und jenen, die ab 17,55 in LXX fehlen. Auf der Ebene der „Textkritik“ größerer Textteile des Endtextes sind sie einer „lectio difficilior“ zu vergleichen, d.h. legt sich ihre ursprüngliche Zugehörigkeit zu einem ISam 17 übergreifenden literarischen Zusammenhang gerade nahe, zumal ihr Sachinventar „unerfindlich“ ist.

Die hier vielleicht unausweichliche „interpenetration of text-critical and literary-critical discussion“ zwingt zu Einzelentscheidungen. Literarkritisch gesehen könnte V.57b eine sekundäre Einfügung mit dem Blick auf ISam 17 sein, aber es könnte sich andererseits auch um eine Bemerkung der ältesten Texteinheit selbst handeln. Abner führte David unverzüglich vor Saul, „und zwar als er den Kopf des Philisters noch in der Hand hatte“, nämlich den Kopf des beim vorangegangenen Kampf zuletzt erschlagenen Feindes,⁴⁰ also entweder Goliaths oder „des Philisters“ im Sinne des generalisierenden Singulars wie in ISam 18,6; 19,5.

Weder der LXX-Befund noch die Bezeugung eines hebräischen Endtextes kürzerer Fassung in Qumran spricht also gegen die Annahme einer der „Kurzfassung“ vorausgehenden hebräischen Endtextfassung, in der 17,55-58 sowie der ganze MT-Bestand von ISam 18 und 19 enthalten war. Es ist philologisch nicht zu vertreten, die in MT vorliegende Fassung auf in diesem Sinne textkritischer Ebene zu verwerfen.

Der Verfasser von ISam 17,55-58 ist nicht der gleiche wie der der in ISam 17 vorliegenden Erzählungen und der von ISam 16. – Diese erste Beobachtung soll hier nicht weiter verfolgt werden, obwohl sie zusammen mit anderen Teil

³⁸ Dietrich 1996, 64f.

³⁹ Zu קהל: Fabry 1989, 1209: „Kol-haqqāhāl ist ein im ChGW beliebter Ausdruck (19 von 21 Belegen)“. מערכה ist als „Schlachtreihe“ 47-mal in Qumran (davon 46-mal in 1QM) belegt: Firmage / Milgrom 1989, 384.

⁴⁰ Für diese gängige Praxis der Trophäensammlung vgl. den Beitrag von Hunziker-Rodewald in diesem Band sowie außer ISam 17 auch ISam 31,9; IISam 2,16; 4,7.8.12; 16,9; 20,21.22.

einer größeren Hypothesenbildung zur DHG⁴¹ wird. Auffällig ist jedenfalls in Bezug auf die Davidsgeschichte die Vorschaltung von ISam 16 und 17 vor 17,55–58, wo Davids Gefolgschaft Saul gegenüber beginnt. Der Verdacht, dass hier wie oft eine Vorschaltung auf den bereits vorliegenden Zusammenhang hinführt, legt sich nahe. Dass in IISam 21,19 ein anderer einen anderen Kampf mit einem Riesen Goliath führt, aber auch, dass nach ISam 21,10 Goliaths Waffen traditionsgeschichtlich mit Nob verknüpft zu sein scheinen, wäre letzten Endes ebenfalls mit zu bedenken, kann aber nicht am Anfang der Überlegungen stehen.

Dietrich befürchtete einst,⁴² dass sich „ein Trend“ zur Verwischung der Grenze zwischen Aufstiegs- und Thronfolgegeschichte zu entwickeln „droht“, und verwahrte sich auch jüngst noch dagegen, „von einer faktisch den gesamten jetzigen Textbestand umfassenden, sehr alten und historisch vollkommen zuverlässigen Thronfolgegeschichte (oder auch Aufstiegs Geschichte) zu reden oder gar, noch pauschaler, von einer ‘Court History’ (Flanagan) ... Textstücken also, die sehr alt, aber historisch von zweifelhaftem Wert wären“.⁴³ Ob nun historisch vollkommen zuverlässig oder von zweifelhaftem Wert, so geht es zunächst um die Frage eines literarisch ohne Brüche fortgeführten und lesbaren Großzusammenhang, der nur durch Einteilung nach von außen herangetragenen Themen von „Aufstieg“ einerseits und „Thronfolge“ andererseits auf zwei Werke verteilt wird, der aber von Anfang bis Ende von David und seinem Haus (ausdrücklich in IISam 3,1 und 6 genannt!) handelt. Das von Dietrich vorgestellte „Erzählwerk“ über die frühe Königszeit, in dem beide Teile sowie weitere ältere Quellen verwendet seien, kann dennoch eine einleuchtende Hypothese bilden.

Der älteste Erzählszusammenhang zur Davidsgeschichte hebt mit ISam 14,47 an und thematisiert die Ausübung des Königtums (מלוכה) über Israel. ISam 14,47–55 präsentieren Sauls personales Umfeld und führen damit zugleich Personen ein, die im weiteren Verlauf von ISam 16 (bzw. in Bezug auf die Grunderzählung von ISam 17,55 an) bis IISam 5, aber, wie oben gezeigt, auch darüber hinaus handlungsrelevant sind. *Insofern bewährt sich die Hypothese einer eigenen Aufstiegs Geschichte Davids nicht, der durchgehende Zusammenhang⁴⁴ der Davidshausgeschichte prolongiert praktisch Rosts Suche nach dem Einsatz der Thronnachfolgeerzählung rückwärts bis an den Anfang der Aufstiegs Geschichte. Die Annahme einer durchgehenden DHG wird dem kohärenten Text gerecht.*

3 ISam 18–19 und die „Davidshausgeschichte“

Für das Verständnis der so umrissenen DHG⁴⁵ bzw. für eine schließlich auch literarkritische Eingrenzung ihres Grundbestandes sind die Beobachtungen,

⁴¹ Vgl. dazu meine 1997, hierzu v.a. 404, mitgeteilten Überlegungen.

⁴² Dietrich 1977, das Zitat 53.

⁴³ Dietrich 2000, das Zitat 44.

⁴⁴ Diesen stellt auch Dietrich 1997, 216 fest: „So lassen sich die beiden Großerzählungen nur unter Gewaltanwendung voneinander separieren.“

⁴⁵ Im Anhang wird eine vorläufige Zusammenstellung der Texte, die nach Ausschluss inkohärenter Partien zurückbleiben, vorgestellt. Sie kann als möglicher Bestand einer DHG angesehen werden.

die sich zu ISam 18 und 19 aufdrängen, entscheidend. Dazu sollen hier fünf Einzelpunkte unterschiedlicher Gewichtigkeit benannt werden.

3.1

ISam 18,1 setzt 17,58 literarisch voraus und fort. Die Zürcher Bibel übersetzt: „Und als sein Gespräch mit Saul zu Ende war, schloss Jonathan den David in sein Herz, und er gewann ihn lieb wie sein eigenes Leben.“ Nach der Übersetzung der revidierten Luther-Fassung „verband sich das Herz Jonatans mit dem Herzen Davids, und er gewann ihn lieb wie sein eigenes Herz.“ Fritz Stolz⁴⁶ meint, dass Jonatan „von David fasziniert“ war und erläutert: „Die Seele Jonathans band sich an die Seele Davids ...“. Die Seelenverbindung der beiden jungen Männer ist ergreifend, aber etwas unvermittelt. Denn David hat zuvor mit Saul gesprochen, Jonatan kann allenfalls staunend daneben gestanden haben.

Auch sprachlich ist נפש im Sinne von „Seele“ oder „Gemüt“ und grammatisch als Subjekt von Gemütsregungen zwar in den Psalmen öfter belegt (Ps 11,5; 34,3; 35,9; 42,2.3.6.7.12; 43,5; 62,2.6; 71,25; 77,3; 94,17; 104,1.3.5; 105,1.2.22; 116,7; 119,175; 120,6; 130,5) und vermag sogar zu „segnen“ (Ps 103; 104), falls dies nicht wie in Gen 27,19.25 die (in Gen 27 durch das Essen zur Kraftübertragung gestärkte) persönliche „Lebendigkeit“ ist; sonst findet man Vergleichbares kaum, nämlich nur noch in Hi 14,22 (die Seele welkt, doch vielleicht schrumpft auch einfach die Vitalität); Koh 7,28; Thr 3,24, doch geht es wohl immer um das persönliche Leben, das verbittert oder versüßt werden und insofern auch „hassen“ kann (Jes 1,14) oder sich (Gen 34,3) als libidinöses Begehren äußert, so wohl auch in Cant 1,7; 3,1.2.3 als Subjekt des Liebens konnotiert. נפש ist die persönliche Lebenskraft (Gen 44,30), die in der metaphorischen Sprache der Psalmen, aber kaum in narrativer Literatur als handelndes Subjekt von Gemütsbewegungen erscheint.

Eine Beobachtung zur Syntax ergänzt den kontextuellen und semantischen Befund von ISam 18,1: Der Inf. cstr. mit ו zeigt die Koinzidenz der mit ihm bezeichneten Handlung mit der durch das Prädikat des Verbalsatzes eingeführten Handlung an: Sowie das eine geschah, ereignete sich das andere. Hierfür ist bei einem Bericht ein Narrativ zu erwarten, der jedoch erst in 1b folgt. V.1aβ dagegen benennt als Nominalsatz die begleitenden Umstände⁴⁷ der in V.1aα erwähnten Handlung, d.h. der Vollendung des voran-gehenden Dialogs.

Paraphrasierend wäre also ISam 18,1 zu übersetzen:

Und da geschah es, dass im gleichen Augenblick, in dem er (David) seine Rede an Saul beendete und sich somit das Leben Jonatans mit dem Leben Sauls verknüpfte (oder: verknüpft wurde), Jonatan ihn lieb gewann wie sich selbst.

Der Verfasser von 18,1 stellt also fest, dass sich bei dem Gespräch zwischen Saul und David die Lebenslinien von David und Jonatan objektiv verbanden und zugleich Jonatan vom ersten Moment an eine persönliche Zuneigung zu

⁴⁶ Stolz 1981, 121.

⁴⁷ Diesen schon von Smith (1899) genannten Bedenken widerspricht Budde (1902, 131) mit unzureichender Begründung.

David fasste, die sich in der im Folgenden geschilderten „Bundesverpflichtung“ manifestierte. Eine weitere Handlung – und nicht etwa ein Bundesritual – ist Davids Einkleidung durch Jonatan. Das Obergewand verleiht David vielleicht die Würde eines dem Königssohn Ebenbürtigen. Dazu kommt die Übergabe der militärischen Ausrüstung, die sich von der in 17,38 geschilderten Ausstaffierung zum Kampf gegen Goliath unterscheidet. In 18,4 übergibt Jonatan David sein Schwert, seinen Bogen und seinen Gürtel, also die Ausrüstung eines mobilen Wehrfähigen.⁴⁸ Es ist nicht anzunehmen, dass der Erzähler suggerieren will, Jonatan selbst habe danach waffenlos dagestanden. Das soziale Gefälle zwischen Sauls Familie und Davids Vaterhaus ist allerdings vorausgesetzt, zudem aber auch eine Ausrüstung durch den König oder dessen Repräsentanten, während nach V.2 Saul den jungen Mann, der ihm soeben seine Familie genannt hat, so, wie er ist, in seine Truppe aufnimmt, was für den David der Erzählung eine Chance zum eigenen Aufstieg ist. Sauls Königtum ist ein recht eigentlich noch vorstaatliches Königtum, sein „Heer“ eine Verbindung von sich selbst ausrüstenden Freiwilligen oder von ihm persönlich in Dienst Genommenen. Der Jonatan von 18,4 dagegen handelt wie ein künftiger König, der einen bewährten Kämpfer persönlich in Dienst nimmt und ausrüstet.

ISam 18,1 beantwortet also die Frage, wie und wann es zu der Verbindung zwischen David und Jonatan gekommen ist, die im Folgenden weiter ausgeführt wird, nachdem zuvor nur Jonatan allein in ISam 13 und 14, David allein in ISam 16 vorgestellt worden ist. Die Hand, die 18,1 einfügte, kann also dem Verfasser eines übergreifenden, die Freundschaft zwischen Jonatan und David in die Darstellung einbeziehenden Erzählszusammenhangs gehören. Dieser Verfasser fand die Erwähnung von Saul und Jonatan in Davids Leichenklage vor, aber wahrscheinlich noch nicht die Partien, in denen Jonatan David zu schützen versucht. Vielmehr dürfte dieser Verfasser, dessen Identität mit dem Verfasser des von Dietrich angenommenen „Höfischen Erzählwerks“ mit guten Gründen angenommen werden könnte, gerade die Jonatan-Partien selbst eingefügt haben, ermutigt durch die Leichenklage und motiviert durch ein selbstverständlich dynastieorientiertes Königtumskonzept, das den Bruch zwischen Sauls „Haus“ und „Davidshaus“ (II Sam 3,1) als Problem erscheinen lassen musste. Nicht nur Saul, sondern auch sein Sohn Jonatan nahm danach – geleitet durch persönliche Zuneigung – David in die von Saul geführte Gemeinschaft auf, erkannte aber bald, was sein Vater eher dumpf ahnte, dass das Königtum über David weitergehen würde. Die dennoch unverbrüchliche Verbindung zu David war nur möglich auf Grund der „Liebe“, die David seinerseits nach Sauls und Jonatans Tod im Lied besang.

⁴⁸ Dion (1977, 303f mit Abb. 1a und 1b) nennt den Bogen die bevorzugte Waffe der Aramäer, die seit ca. 900 v.Chr. als Kompositbogen auf den Orthostaten von Tell Halaf dargestellt sei.

3.2

Der Endtext führt uns in ISam 18 und 19 ein Geschwisterpaar vor, das David in je verschiedener Weise zugetan ist und in den beginnenden Konflikt zwischen David und Saul eingreift: Sauls Tochter Michal (18,2.5-9.16-30; 19,8-17) und Sauls Sohn Jonatan (18,1.3-4.10-15; 19,1-7 und daran anschließend ISam 20–21,1). Innerhalb der Endtextabfolge steht die Rettung durch Michal in Konkurrenz zur Rettung durch Jonatan. Dies bedarf nachher noch eingehender Betrachtung.⁴⁹ Jedenfalls *rechtfertigt das die Textkohärenz störende Vorliegen der Konkurrenzerzählung in Bezug auf die Michalerzählungen von ISam 18 und ISam 19* auch ein literarkritisches Urteil und begründet *die Vermutung, dass nur die Michal betreffenden Teile zum Grundbestand gehören.*

3.3

Ab ISam 18,17 geht es um eine mögliche eheliche Verbindung zwischen David und einer Tochter Sauls, der damit einen Weg sucht, David loszuwerden. V.17 nennt die Bedingungen, die klar ein Einverständnis über den Charakter der geplanten Verbindung auch als Leserenzyklopädie voraussetzen: Saul will seine Tochter Merab⁵⁰ David zur Frau „geben“. Er teilt dies dem künftigen Schwiegersohn direkt mit und verlangt keine Brautsumme; die Ehe ist sozusagen gratis mit der kleinen, aber entscheidenden Einschränkung,⁵¹ dass David sich als בן-חיל für die (von Saul geführten) Jhwh-Kriege gegen die Philister verpflichtet. Sauls Königtum besteht also nach diesem Text in der Führung solcher Kriege (und nicht etwa in der Organisation eines Staates), für die er Menschen zur Heeresfolge anwirbt und irgendwie remunert – in diesem Fall durch das Angebot einer Dienstehe.⁵² 18,17 bedeutet ein Vasallitätsangebot. David wahrt seine Unabhängigkeit, indem er es als familienrechtlich relevante Brautverhandlung (Wurzel חתן) missdeutet und selbst das familiäre Missverhältnis darstellt (18,18). Damit wird der Plan stillschweigend fallengelassen (18,19) und Merab schließlich in eine nordisraelitische Familie verheiratet. Beim zweiten Versuch, der durch Michals Liebe zu David ausgelöst wird, lässt Saul konzilianter durch seine Knechte verhandeln (V.22),⁵³ und David deutet dies einseitig als reguläre Brautverhandlung, d.h. er beharrt (V.23) auf seiner Sicht. In

⁴⁹ Dazu unten Abschnitt 4.

⁵⁰ Zur Namensform vgl. Veijola 1990 (Meribaal), 63f Anm.15; anders McCarter Jr. 1984, 254, der nach LXX und 4QSam^a die Form „Merob“ vorzieht.

⁵¹ חיל ist immer einschränkend; hier also als einschränkende Bedingung für den ganzen Satz 17aß.

⁵² Zur Dienstehe und den allgemeinen Fragen, die damit zusammenhängen, ausführlicher: Willi-Plein (1997, 407 Anm.18) mit der Diskussion der dort genannten Literatur.

⁵³ Hier nun auch חתן, aber im Hit.: „Mit ‘Nummer zwei’ (so wird der vorliegende Text zu verstehen sein, gegen Stolz 1981 u.a.) kannst du dich jetzt (heute) mit mir verschwägern“.

V.25 fällt das hierfür entscheidende Wort „Brautsumme“ (מָהָר)⁵⁴. Nach Sauls Ansicht geht zwar David eine Vasallenehe ein und gehört Michal weiter zu seinem eigenen Haus.⁵⁵ Aus Davids Sicht (V.26) liegt jedoch eine Verschwägerung mit Saul vor, und dies wird sein weiteres Handeln auch nach der Trennung bzw. bei den Verhandlungen mit Sauls Sohn (IISam 3,12ff) bestimmen. Respektiert man die damit angelegte Leserlenkungsstrategie des fortlaufenden Textes,⁵⁶ so ist eine Leserschaft vorausgesetzt, für die Beziehungen zwischen Großfamilien das entscheidende Element zur Stabilisierung der Verhältnisse in der durch die Familien repräsentierten allenfalls frühstaatlichen Gesellschaft sind: Der Autor der DHG teilt diese Sicht.

Die ungewöhnliche Brautgabe, die David erbringt, liefert den Nachweis erfolgreichen Heeresdienstes durch das Vorlegen des nur bei Philistern zu findenden Körperteils besiegtter Feinde. Mit der Verdoppelung der Summe sichert David den freiwilligen Charakter im Sinne eines *Mohar*. Traditionsgeschichtlich bedeutet dies, dass es bei Sauls Kriegen um Philisterkämpfe ging, erzähltechnisch wird bereits der verwickelte Zusammenhang Davids mit den Philistern aufgebaut bzw. die Spannung von ISam 27 und 28 angebahnt: David hat sich eindeutig durch die Tötung von Philistern hervorgetan.

3.4

*ISam 19,8-17 gehört nicht nur in den gleichen Erzählszusammenhang, sondern auch in das gleiche Umfeld*⁵⁷ wie 18,17-30. Eine Abhängigkeit von Jos 2 ist auszuschließen.⁵⁸ Mit der Lage des Hauses an einer Stadtmauer ist nicht zu rechnen. David ist mit Michal in dem Haus, das zur erzählten Zeit seine Wohnung ist. Es ist für Sauls Boten relativ rasch zu erreichen. Mit der Aufstellung der Posten vor dem in einer mehr oder weniger geschlossenen Siedlung gelegenen Haus steht David faktisch unter Arrest, kann aber mit Anstandsregeln rechnen, die die Intimität der hintersten Kammer wahren, so dass er sich von

⁵⁴ Nicht „Brautpreis“, weil der Mann die Frau nicht kauft, sondern ihre Familie für den Verlust ihrer Arbeitskraft entschädigt, vgl. Willi-Plein 1997, 407 mit Anm.18.

⁵⁵ Deshalb kann er sie in 19,17 selbstverständlich zur Rechenschaft ziehen; mit ihrer Zuflucht zu einer Ausrede bestätigt sie seine Ansicht.

⁵⁶ Der zudem vor den Verhandlungen in IISam 3,1-5 Davids Familie vorführt!

⁵⁷ Für Einzelheiten der Argumentation hierzu: Willi-Plein 1997, 408-410, sowie unten Abschnitt 4.

⁵⁸ In Jos 2 wird die Stadtmauer gebraucht, um das unbemerkte Entkommen der Kundschafter zu bewerkstelligen. Dass ein Wohnraum in einer in die (Kasematten-)Stadtmauer eingearbeiteten Hausanlage zur Außenseite der Mauer hin ein mannsbreites Fenster aufgewiesen haben sollte, ist so lange unwahrscheinlich, wie die Mauer eine Verteidigungsaufgabe hat. Das Fenster der Rahab setzt eine Stadtanlage voraus, die grundsätzlich nicht der Verteidigung bedarf. Jos 2 benutzt den Topos als Handlungselement in einer Erzählung, die wie alle Erzählungen des Josuabuches deutlich in spätere Zeit und perserzeitliche Lebensumstände gehört.

den am Hauseingang⁵⁹ stehenden Posten unbemerkt aus dem „Fenster“ dieses Privatraumes entfernen muss. Das Haus mag ein Vierraumhaus sein.⁶⁰ Bei der Flucht hilft ihm Michal, weil ein unkontrollierbarer Sprung aus dem engen und knapp unter der Raumdecke angebrachten, nur der Lüftung dienenden Fenster nicht lautlos möglich wäre. Sodann täuscht Michal mit der „Terafim“-Installation ein Heilungsritual vor, das den Boten im Dämmer der Schlafkammer ein Krankenbett präsentiert, ohne dass sie dieses zunächst weiter in Augenschein nehmen. Vorausgesetzt ist die normale Verfügbarkeit eines für solche Zwecke verwendbaren, handlichen Gegenstandes, der hiernach eindeutig medizinischen Zwecken dient und eine sicher nicht ursprünglich hebräische oder auch nur semitische Bezeichnung trägt.⁶¹ Da dieser später im Sinne von Hausgottheiten semantisch spezialisiert oder auch nur umgedeutet wurde (Gen 31,30) und nach ISam 15,23, einem allerdings deutlich späteren Text, auch Orakelzwecken zu dienen scheint, dürfte es sich um ein aus nichtisraelitischem Lebensraum übernommenes Instrument zur Verwendung im (nicht nur) häuslichen Ritualkontext handeln. Die Bezeichnung scheint auf einen hethitisch belegten Wortstamm und einen wohl aus dem gleichen Raum stammenden Verwendungszweck als rituelles Substitut⁶² zurückzugehen. In Hos 3,4 werden Efod und Terafim als gängige Kultrequisiten für das Gebiet des Nordreichs vorausgesetzt,

⁵⁹ Vorausgesetzt ist ein normales Wohnhaus in städtischer Umgebung, dessen Rückseite nicht vom Eingang her überblickbar ist.

⁶⁰ Zu den architektonischen Einzelfragen vgl. Willi-Plein 1997, 409 Anm. 22 sowie die entsprechenden Abschnitte (II.1.3) über „Materiale Zeugnisse aus der Eisen-IIA-Zeit“ bei Dietrich 1997, 112-133, sowie für die allenfalls der erzählten Welt entsprechenden Verhältnisse der vorangehenden frühen Eisenzeit Fritz 1996, 75-103, der (90 zu ħirbet el-mšāš) festhält: „Mit der Reihung der Wohnhäuser wurde somit kein Verteidigungsgürtel geschaffen, vielmehr steht die Erreichbarkeit von Äckern und Vieh außerhalb der Siedlung eindeutig im Vordergrund.“

⁶¹ Zu allen Terafim betreffenden Fragen vgl. jetzt van der Toorn / Lewis 1995, v.a. auch zur Diskussion einer Identifikation mit Ahnenfigurinen o.Ä. und der bisher nicht eindeutig möglichen archäologischen Nachweisbarkeit, die allerdings v.a. dann auch nicht zu verlangen ist, wenn es sich, wie sowohl hier wie in Gen 31 vorausgesetzt, um handliche Objekte handelt, für die als Material Holz oder allenfalls Keramik in Frage kommt.

⁶² Die bei van der Toorn / Lewis 1995 genannten Vorschläge zur Etymologie und deren Diskussion mit der berechtigten Favorisierung einer hethitischen Etymologie könnten durch einen Blick auf das Griechische ergänzt werden, wo θεράπ- ebenfalls etymologisch umstritten ist und vielleicht in ähnliche Richtung weist: Das griechische Substantiv θεράπων bezeichnet bei Homer einen Waffengenossen oder freiwilligen Diener oder Gefährten (vgl. Autenrieth / Kaegi 1999, 116). Zur Etymologie: Chantraine (1990, 430f), wo bei grundsätzlicher Unsicherheit eine Verbindung zum Hethit. favorisiert wird, und zwar zu tarpašša und *tarpan als „substitut rituel“. Dazu nun Haas 1994, 895f: „Wird das Substitut einem Un-/heilsdämon oder einer erzürnten Gottheit, von denen das Unheil bzw. die Erkrankung ausgehen, angeboten, so ist es hethitisch-luwisch als tarpašša oder tarpalli ... bezeichnet ...“. Für die hethitischen Rituale selbst gilt zudem (Ders., ebd. 897): „Substitutionspuppen, hergestellt aus leicht zerstörbaren Materialien wie Ton, Teig, Talg und Wachs, können ... Substitut des Ritualherm sein“, mit dem sie in Kontakt gebracht werden und als Defixationspuppen während des Rituals zu Füßen des Behandelten liegen.

der Spätzeit (Sach 10,3) ist die Orakelverwendung noch bewusst, wird aber religiös abgelehnt.

Die Michalepisode ISam 19,1-17 führt also in einen Lebenszusammenhang, der Verhältnissen der frühstaatlichen Geschichte Israels zu entsprechen scheint. Der ungestörte Erzählzusammenhang mit 18,16-30 setzt 18,2.5-9 voraus und findet seinerseits eine Fortführung erst in der kurzen Notiz ISam 25,44 und dann in IISam 3.

3.5

Erheblich gestört wird der Erzählzusammenhang durch 19,18-24. Die Episode ist einerseits in Lokalisierung (Rama bzw. „das Prophetengebiet“⁶³) und Wortschatz⁶⁴ sowie Szenerie äußerst eigen, unterbricht aber andererseits in einer kaum erträglichen und gar nicht erklärbaren Weise jeden sinnvollen Handlungsablauf und „stellt“ in ihrem „Kontext einen Fremdkörper dar“.⁶⁵ Ob sie als „Prophetensage“⁶⁶ zu verstehen ist, soll hier nicht erörtert werden. Der traditions-geschichtliche Kern dürfte auch hier nichts weiter als das ebenfalls in 10,12, dort aber in älterem Kontext, behandelte Sprichwort sein. Der einzige für den Großkontext irgendwie passende Sinn könnte der sein, David noch einmal mit Samuel und Saul zusammenzuführen, da sonst keine Begegnung zwischen Samuel und David mehr stattfinden würde. Dass dieser Erzähler eine solche für nötig hält und einträgt, zeigt – was niemanden erstaunen wird – dass er die gesamte Davidgeschichte bereits als fortlaufende Einheit las. Es geht wohl kaum um ein Gegeneinander von Königtum und Prophetentum, sondern um das Bedürfnis eines letzten Auftretens des lebendigen Samuel, der ja gerade als dominant-distanziert gegenüber der Prophetenschar geschildert wird. Vorausgesetzt ist also ein eher negatives Bild nordisraelitischer Prophetie.

4 Michal oder Jonatan

4.1

Der Endtext von ISam 18 und 19 führt uns ein Geschwisterpaar vor, das David in je verschiedener Weise zugetan ist und in den beginnenden Konflikt zwischen

⁶³ So dürfte das lexikalisch schwierige נִירוֹת nach Berücksichtigung aller in den Wörterbüchern genannten etymologischen und semantischen Überlegungen zu übersetzen sein.

⁶⁴ Das Hapax legomenon לִהְיוֹת ist ungeklärt.

⁶⁵ Stolz 1981, 131.

⁶⁶ Stolz 1981, 131.

David und Saul eingreift: Sauls Tochter Michal, die – sozusagen als zweite Wahl – Davids Frau wird (ISam 18,2.5-9.16-30) und ihm durch eine List zur Flucht vor Sauls Häschern verhilft (ISam 19,8-17), und Sauls Sohn Jonatan, der David einkleidet⁶⁷ und einen Bund mit ihm schließt (ISam 18,1.3-4.10-15), sich bei Saul für David verwendet (ISam 19,1-7) und schließlich (I 20–21,1) bei einem trotz des Zorns seines Vaters noch ermöglichten konspirativen Treffen mit dem bereits untergetauchten David von diesem förmlich Abschied nimmt. Irritierend wirkt diese Erzählfolge, weil das riskante, aber erfolgreiche Rettungsmanöver Michals eigentlich durch Jonatans Aktionen gefährdet wird, so dass Jonatan seinerseits David durch eine verschlüsselte Botschaft helfen muss.

Geht man zunächst dem „Endtext“ im Einzelnen nach, so ergibt sich Folgendes: In 18,1 wird die objektive Verknüpfung der Lebensschicksale von Jonatan und David festgestellt.⁶⁸ Sie realisiert sich zunächst darin, dass David nicht in sein Vaterhaus zurückkehrt (V.2) und Jonatan, der nach 18,1 ebenfalls eine spontane Zuneigung (אהב) zu David gefasst hat, deshalb eine Bundesverpflichtung⁶⁹ mit ihm eingeht und ihm seinen Mantel (מעיל) und seine Waffen, nämlich Schwert, Bogen und Gürtel, übergibt. Er rüstet also David als seinen Waffengefährten, vielleicht seinen Knappen, aus, der wie er selbst mit dem Bogen ausziehen wird. Diese Waffe⁷⁰, die übrigens Saul nicht führt, ist in der Zeit, in der die erzählte Handlung spielt, Einzelnen vorbehalten. Für Jagd Zwecke (Gen 27) ist auch ein einfacher Holzbogen geeignet; der doppelkonvexe Bogen „ist für die MB IIA-Zeit auf einem äg. Grabbild in der Hand eines Semiten bezeugt“⁷¹; der noch effektivere Kompositbogen wurde in der Spätbronzezeit in Palästina eingeführt; er ist in Ugarit⁷² und übrigens auch in der Odyssee (21) bezeugt, wo es um das schwierige und Kraft verlangende Aufziehen der Sehne geht, an dem die Freier scheitern. In solchem Wettbewerbskontext scheint die Kunst des Bogenschießens ein Merkmal der Edlen zu sein. Sie verlangt besondere Übung und ständiges Training (vgl. ISam 20). Es gab daher sowohl im Alten Orient als auch im frühen Griechenland Wettkämpfe im Bogenschießen,⁷³ doch gewinnt der (Komposit-)Bogen als Kriegswaffe erst in der beginnenden Eisenzeit an Bedeutung und ist für die Aramäer typisch.⁷⁴ Freie Söldnertruppen,

⁶⁷ Ein „Kleidertausch“ findet nicht statt!

⁶⁸ S.o. Abschnitt 3.

⁶⁹ Etwas Anderes kann ברית hier nicht heißen.

⁷⁰ Dazu: Weippert 1977; Rütterswörden 1988; Brown 1993.

⁷¹ Weippert 1977, 50.

⁷² Rütterswörden 1988, 254.

⁷³ Diese spielen jedoch „in der späteren griech. Agonistik kaum noch eine Rolle“ (Decker, 1997, 727).

⁷⁴ So gehört der Bogen auch zum magischen Inventar der Vertragsschließung in Sfīre (Brown, 1993, 38 mit dem Zitat aus KAI 222).

darunter v.a. Bogenschützen, die ihre aus der spätbronzezeitlichen Kultur mitgenommene Fertigkeit in Familientradition weitergaben, sind für die Übergangszeit von SB zu E I vermutet worden.⁷⁵ Zu ihnen kann Jonatan offenkundig nicht gehören; er wäre vielmehr in die für Aramäer und ähnliche in Palästina „junge“ westsemitische Gruppen typischen Pioniere der mobilen Kriegführung mit dem Kompositbogen einzuordnen. Sie scheint in Gen 49,23 im Zusammenhang mit „Josef“ vorausgesetzt zu sein und spielt in neuassyrischen Zeugnissen nicht nur im Kampf gegen auf Bogenkampf spezialisierte Feindvölker, sondern auch in der Siegesikonographie eine Rolle, wobei der Bogen nicht Herrschaftsattribut ist, sondern Bild unbesiegter Stärke.⁷⁶ Um im Krieg wirklich effektiv zu sein, müssen Bogenschützen in größerer Zahl auftreten und sich auch den massenhaften Verlust ihrer Pfeilspitzen leisten können. Jonatan (und der von ihm ausgerüstete David) ist also entweder ein nobler einzelner Bogenschütze, der seine Kunst allerdings nicht von seinem Vater gelernt haben kann, oder er gehört in den historischen Kontext einer in der frühen Eisenzeit modernisierten Kriegstechnik. Die Erwähnung von Jonatans Bogen im Leichenlied in IISam 1,22 hebt seine Unwiderstehlichkeit poetisch hervor, setzt damit aber auch als bekannt voraus, dass Jonatan selbst ein Bogenkämpfer war. Dazu passt die Notiz, dass das Lied beim Bogentraining Verwendung finden sollte. Von David aber wird kein Bogenkampf berichtet; seine Männer kämpften mit dem Kurzsword wie Saul, dessen spezifische Waffe außerdem – wohl auch wegen seiner ungewöhnlichen Körpergröße – die altertümliche Lanze⁷⁷ ist.

Die Erzählung ISam 18,1.3–4.10–15 setzt voraus, dass David genau wie Jonatan die Fähigkeit des Bogenschützen hat oder erwirbt. Nach V.5 aber zieht David als Sauls Gefolgsmann aus und wird auch im Siegeslied der Frauen, das nach ISam 18,7 auch noch in 21,12 und 29,5 die Davidshausgeschichte erzählstrategisch strukturiert, überbietend mit Saul verglichen. Als Folge des Frauengesanges wird Saul misstrauisch: „Lediglich (ךא) das Königsamt“⁷⁸ hebt ihn noch über David hinaus.

Die nun folgende erste Lanzenszene (18,10–16) setzt eine Gemütskrankung Sauls insofern voraus, als er mit der Lanze in der Hand einen Tobsuchtsanfall erleidet, während David „wie immer“ mit seiner Hand Musik macht, wie es in 16,23 geschildert ist und zu seinem Aufgabenbereich als Leierspieler nach 16,16.17.23 gehört. Vergeblich schleudert der Rasende die Lanze, David weicht aus, und Saul entlässt ihn aus seinem persönlichen Dienst. Ihm graut vor dem

⁷⁵ Milik 1956, zitiert bei Brown 1993, 27.

⁷⁶ Rüterswörden 1988, 252.

⁷⁷ Weippert 1977 (II), 201f.

⁷⁸ מלכות scheint als „deverbale aktivische ... Form“ (Seybold 1984, 940) immer das Ausüben der Funktion des Königsseins zu bezeichnen.

allzu Erfolgreichen, den „ganz Israel und Juda liebt“ (18,16). – Hier stützen wir, denn von Juda war bisher nicht die Rede. Der Erzähler von 18,10–16 aber sieht Israel und Juda als einander ergänzende Größen an. In der übrigen Davidshausgeschichte ist das anders.

4.2

In 18,17 beginnt der erste Michal-Zusammenhang. Er knüpft unmittelbar an 18,9 an, wo erstmals Sauls Argwohn gegen David „von diesem Tag und weiterhin“, also für eine längere, unbestimmte Zeit festgestellt wurde, d.h. eine Prolepse auf einen längeren erzählten Zeitraum vorausblickt. *Zwischen 18,9 und 18,17 mutet die erste Lanzenepisode 18,10-16 wie ein Fremdkörper an.*

18,17-30 ist ein geschlossener Erzählzusammenhang, in dem Michal als hauptsächliche Handlungsträgerin dargestellt wird, obwohl sie vordergründig – abgesehen von ihrer Liebe zu David (von Gegenliebe ist nicht die Rede!⁷⁹) – nicht aktiv wird. Sie ist – nach ihrer älteren Schwester Merab⁸⁰ – ein Verhandlungsobjekt. Gerade hier aber lohnt es sich, näher auf die Einzelheiten zu achten, um zu erfassen, worum es geht.

In 18,17 offeriert Saul dem ihm unliebsamen Aufsteiger seine älteste Tochter, um ihn als Dienstmann in den „Jhwh-Kriegen“ gegen die Philister zu gewinnen.⁸¹ Die Ehe mit der Tochter seines Dienstherrn ersetzt sozusagen den Sold für den Gefolgsmann.⁸² Doch David sieht das anders: Er verweist auf seine nach 17,55f bereits als völlig unbedeutend vorgestellte Familie, die „in Israel“ (V.18!)⁸³ keine Bedeutung hat, so dass eine Verschwägerung mit dem König ausgeschlossen ist. Daran hatte Saul allerdings auch nicht gedacht; die Sache ist stillschweigend erledigt. – Michals Liebe aber bietet eine neue Möglichkeit: Diesmal spricht Saul David auf die Verschwägerung an, die mit „Nummer zwei“⁸⁴ möglich sei (18,21), und lässt dann seine Untergebenen eine Art umgekehrter Brautverhandlung in die Wege leiten.⁸⁵ Nun verweist David auf seine

⁷⁹ Dies wird in keinem Text behoben, während im Jonatanzusammenhang in ISam 20 Gegenseitigkeit hergestellt wird.

⁸⁰ Vgl. dazu oben Abschnitt 3.2.

⁸¹ Dieser Einzelzug ist in der Goliatgeschichte (ISam 17,47) zum Topos geworden.

⁸² Zur „Dienstehe“ vgl. Willi-Plein 1995, 407 Anm.18; 411.

⁸³ „Israel“ ist hier also eine nicht territorial definierte übergeordnete Größe, die von bedeutenden Familien getragen wird.

⁸⁴ **שתיים** ist nicht zu ändern. Entweder stellt Saul fest, dass David mit / durch zwei (Frauen) mit ihm verschwägert werden kann, oder **בשתיים** ist hier wie in Hi 33,14; 40,5 absolut gebraucht („bei zwei Gelegenheiten“, vgl. dazu Waltke / O'Connor 1990, 278 und die Diskussion von Stamm 1990, 1483), oder aber das Zahlwort ist hier wie bei Datierungen im Sinne der Durchnummerierung einer gegebenen Menge gebraucht: Michal ist „Nummer zwei“.

⁸⁵ Sie müsste eigentlich vom Bräutigam bzw. dessen Familie ausgehen.

Armut – er kann sich keine Brautsumme leisten (V.24). Darauf erklärt Saul, dass es ihm nicht auf eine übliche Brautgabe (Mohar) ankommt, sondern statt dessen auf die ungewöhnliche Naturalgabe von hundert toten Philistern. Der erzählte Saul rechnet natürlich damit, dass David vorher selbst im Kampf fallen wird, aber der erzählte David findet den Gedanken an eine Verschwägerung mit dem König jetzt selbst verlockend, kämpft „mit seinen (eigenen) Männern“, die er also offenbar schon an sich gebunden hat, gegen die Philister, erbringt die doppelte Beutemenge und „erfüllt“ (V.27) so die Forderung des Königs – zwiefach, so dass dieser nicht anders kann, als seinerseits sein Versprechen zu erfüllen.

Damit ist der Niemand David mit der bedeutenden benjaminitischen Familie Sauls verschwägert, und die noch einmal in V.28 festgestellte Liebe Michals lässt an künftige Nachkommen denken. Saul ist verärgert und nun „allezeit“ Davids Feind.

Jonatans Versöhnungsversuche, die in 19,1-7 von Sauls Mitteilung über die eigene Mordlust ausgelöst werden, wären psychologisch äußerst ungeschickt zu nennen, wenn nicht aus ihnen ganz deutlich das Bedürfnis eines Erzählers spräche, der Rettung durch Michal einen Liebesdienst durch Jonatan voranzustellen. Ab 19,8 läuft denn auch die Erzählung weiter, als wäre Saul nie andern Sinnes geworden. Von Michal verlangt er offenbar volle Loyalität – eine erstaunliche Wendung, wenn er sich soeben durch seinen Sohn Jonatan hätte überzeugen lassen.

Was die Ehegeschichte betrifft, so wird Saul in 19,17 mit seinem Vorwurf an Michal zu erkennen geben, dass er an der Einschätzung als Dienstehe festhält. Nach Davids Verschwinden verheiratet er Michal anderweitig. David aber wird an seinem Anspruch der Familienverschwägerung festhalten und ihn in IISam 3,14 gegenüber Sauls Sohn Ischboschet (und nicht etwa gegenüber Abner!) nachdrücklich geltend machen und die Rückgabe „meiner Frau Michal, die ich mir anverlobt habe um hundert Philistervorhäute“ verlangen: Die überschüssigen hundert waren also der von Saul nicht verlangte, aber faktisch akzeptierte Mohar gewesen. Eschbaal nimmt Michal ihrem zweiten Mann⁸⁶ weg,

⁸⁶ Nach ISam 25,44 und IISam 3,15 ist dies Palti ben-Layisch, nach IISam 21,8 aber Ad/zri'el, es sei denn, in IISam 21 wäre nicht von Michal, sondern von Merab die Rede, wofür die entsprechende Variantbezeugung in 21,8 vorliegt. Damit ergibt sich folgende textkritische, aber wohl auch literarkritische bzw. schon überlieferungsgeschichtliche Problemlage: Entweder ist in IISam 21,8 „Michal“ in „Merab“ zu ändern, die dann nach ISam 18,19 dem Adriel verheiratet worden wäre und ihm die fünf Söhne geboren hätte, die David ausliefert. Oder in IISam 21,8 wird ein anderer Name als in ISam 25,44 und IISam 3,15 für den zweiten Ehemann Michals genannt, dem Saul sie vergeben und von dem David sie zurückverlangt hätte. Beide Frauen sind nach der Grunderzählung mit Davids Geschichte verbunden. Wäre in IISam 21,8 die Lesart „Michal“ vorzuziehen, so hätten wir in dieser Episode ein letztes trauriges Nachspiel von Michals

dieser beweint sie (IISam 3,16) wie eine (für ihn) Tote, und ihre Rückkehr als erste Gemahlin Davids ist dann in IISam 6,16-23 vorausgesetzt und dort auch für das Verständnis der Erzählstrategie wesentlich.

Michal könnte also die Gebira⁸⁷, die Mutter von „Davids Haus“, das bereits in IISam 3,1 als etabliert und in Konkurrenz mit dem Hause Sauls befindlich verzeichnet wird, werden. Zwar hörte der Krieg zwischen den Häusern nicht auf, bis das Haus Sauls völlig erloschen war. Für die DHG spielt dies aber insofern keine erstrangige Rolle mehr, als es seit der Etablierung von „Davids Haus“ um die Frage geht, wie es sich im Machtgeflecht der bestimmenden Familien im Land konsolidieren wird.

Das Zerwürfnis mit Michal und die neue Prolepse in 6,23 der Notiz von Michals Kinderlosigkeit „bis zu ihrem Tod“ eröffnet allerdings die Spannung der Frage, wer Gebira werden wird, und in *diesem* Sinne die durchgehende Spannung, „wer sitzen wird auf dem Throne Davids“. Für den Erzähler der DHG ist die Dynastiebildung zwar mit Salomo erfolgt, doch keineswegs selbstverständlich. Sein Interesse an den Frauen um David ist von dem Interesse an den durch sie in den Blick rückenden Familien bestimmt. Die Erzählung gewinnt an Tiefenschärfe, wenn man sie dahingehend präzisiert, dass die Kontinuität des „Davidshauses“ im Sinne einer – gewissermaßen aus dem Nichts aufgetauchten – Familie im durch Familienbeziehungen strukturierten und gesicherten frühstaatlichen Herrschaftsgebiet Juda begründet werden muß. Die vorausgesetzte Gesellschaftsstruktur der DHG entspricht also vollkommen der ersten Phase des „frühen Staates“ nach der von Kessler⁸⁸ übernommenen Systematik. In dieser familienstrukturierten Gesellschaft ist es wichtig, aus welcher Familie die Mutter des jeweils künftigen Herrschers kommt. Deshalb werden die Namen der Mütter – wie dann weiterhin im DtrG für die jüdischen Könige – überliefert, aber im Falle Michal auch der Name der Frau, die David mit Saul „verschwägert“ hätte, wäre sie nicht nach dem Zerwürfnis kinderlos geblieben.

gescheiterter Liebe zu David vor uns. Die verschiedenen Namen für Michals Ehemann könnten sich aus gestörter Überlieferungslage ergeben. – Hält man sich aber vor Augen, dass in der LXX-„Kurzfassung“ (vgl. oben Abschnitt 2) der ganze Abschnitt über Merab in ISam 18 fehlt, obwohl er für die Strategie der Grunderzählung wichtig ist, so kann man wohl auch die Meinung vertreten, dass in IISam 21,8 „Merab“ sekundär in „Michal“ geändert worden sein könnte, um einen einlinigen und eindeutigen Handlungsverlauf herzustellen. Die Nennung von Merab in ISam 14,49 spricht aber für die Annahme eines Handlungszweiges, der sie und David betrifft. Diese Linie hat ihren ersten Gipfel in ISam 18,17-19, den zweiten in IISam 21,8, dort wohl auch noch im Sinne einer Konsolidierungsmaßnahme Davids für sein eigenes Königtum.

⁸⁷ Vgl. Donner 1959. Ähnliches gilt aber nicht nur für die Königinmutter, sondern für jede Familien-Matrona, vgl. neuerdings hierzu: Bowen 2001.

⁸⁸ Kessler 1992, 157f mit dem Verweis auf Claessen / Skalník 1978.

Die Erzählfigur der Michal ist demnach für die Tiefenstruktur der DHG unentbehrlich⁸⁹ – ganz im Gegensatz zu Jonatan. Ob die historische Michal für die historischen Ereignisse um David die gleiche Wichtigkeit hatte, ist eine ganz andere Frage, die versucht, hinter die Erzählung zurückzugreifen. Nur wer nicht zwischen Literatur und Tradition oder Überlieferung, zwischen Welt des Erzählers und erzählter Welt und v.a. zwischen der durch Erzählstrategien vermittelten Wahrheit der Erzählung und der dahinter stehenden Faktizität der Ereignisse unterscheidet, wird vermutlich dazu neigen, den Saulsohn für wichtiger zu halten als die jüngere Tochter des unglücklichen Stämmekönigs, oder gar, in einem weiteren Schritt hinter den Text und sodann auch noch hinter die *bruta facta*, die ihn ausgelöst haben mögen, zurück, die „Liebe“ zwischen David und Jonatan (eigentlich: von Jonatan zu David) für spektakulärer und damit auch ereignisrelevanter als eine scheinbar simple und letztlich gescheiterte Liebe zwischen David und einer der vielen Frauen seiner Umgebung.

Nach ISam 21,1 spielt Jonatan für David keine handlungstragende Rolle mehr, sondern wird nur noch im Leichenlied IISam 1 besungen. Das Verhältnis zu Michal aber wird nicht nur zu einem ersten Element von Davids Aufstieg, sondern auch zu einem roten Faden, der Aufstiegs- und Königsgeschichte Davids entscheidend verbindet.

Davids Rettung durch Michal freilich steht innerhalb der Endtextabfolge in Konkurrenz zur Rettung durch Jonatan. Überlieferungsgeschichtlich legt sich die Vermutung nahe, dass der Michalkomplex älter als der Jonatankomplex oder mindestens unabhängig von diesem ist, weil eine wie auch immer geartete eheliche oder eheähnliche Beziehung ohne gemeinsame Nachkommen kaum so erinnert worden wäre wie eine Waffenbruderschaft zwischen Königssohn und Königsnachfolger – ganz abgesehen davon, dass man Letzteres viel eher erfinden würde als ersteres. Dass Michals Name überhaupt genannt wird, spricht für das Alter der sie betreffenden Überlieferung.⁹⁰

4.3

Jonatan gehört traditionsgeschichtlich zu Saul, wenngleich erzähltechnisch auch zu David. Zwar kann sich der irritierte Leser von ISam 18–20 mit der Annahme beruhigen, dass David zwar durch Michals List entkommt, aber dennoch er und Jonatan noch voneinander Abschied nehmen wollen, was dann eben hinterher in ISam 20 geschehen muss. Eine gewisse Unruhe beim Lesen der zerdehnten Begegnung lässt sich allerdings nicht unterdrücken. Es ist nicht

⁸⁹ Verdeckter spielt wohl auch Merab eine Rolle als eines der Strukturelemente der DHG, s.o.

⁹⁰ Und entsprechend: Dass Merabs Name genannt wird, spricht für die Zugehörigkeit der sie betreffenden Partien zum Grundtext.

sehr wahrscheinlich, dass dies eine bewußte Textstrategie zur Spannungssteigerung ist, zumal der Eindruck der akuten Bedrohung, die David in den Untergrund treibt, eher abflaut. Diese Episode trägt die Handlung nicht voran. Welchen erzähltechnischen Zweck verfolgt sie also? – Es kann nur der sein, Davids Verbindung mit Jonatan erzählend vorzuführen, bevor sie als (scheinbares) Adressatenwissen im Leichenlied IISam 1 besungen wird.

Umgekehrt ist aber Davids Leichenlied, das ich als alt und als einen Grundbestandteil der DHG ansehe,⁹¹ Teil des ganzen Kapitels IISam 1, in dem nicht nur der Übergang von Saul zu David angebahnt wird, sondern v.a. die erste von mehreren strategisch geschickten Maßnahmen, mit denen sich der erzählte David von seiner Rolle als privater „Warlord“ distanziert und sich vom Rand der sozialen Größe „Israel“ in deren Zentrum vorarbeitet. Dass er darin nach wie vor ein Fremdkörper ist, stellt zuerst Michal in IISam 6,20, später auch Absalom und seine Parteigänger (IISam 15–18) und schließlich Scheba (IISam 20) fest. Juda aber spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle: Die Ältesten, die David in Hebron inthronisieren, sind die Oberhäupter der führenden Familien der *Landschaft* Juda (in deren Tür David durch Abigajil einen Fuß setzt⁹²), die nicht durch Stammeszugehörigkeit definiert werden, obwohl sie in dem Verband „Israel“ grundsätzlich auch eine Rolle spielen können (18,18).

Die Linie des Stammeskönigtums Sauls bzw. des Königtums über Israel bricht ab, das Königtum über Juda wird von David noch nicht wie von seinen Nachfolgern durch Heirat der je künftigen Gebira im Sinne jüdischer Familienpolitik⁹³ befestigt, da nacheinander alle in Frage kommenden Söhne (und deren Mütter) durch eigene oder fremde Schuld ausgeschaltet werden. Nach der DHG verankert David sein Königtum in der Führungsschicht der alten, allerdings etwas heruntergekommenen Königsstadt Jerusalem, die er zwar eingenommen, aber weder nach dem Bericht IISam 5,6-10 noch wohl nach dem historischen Tatbestand „erobert“ hat. Zur Eroberung wird die Einnahme des konservativen Bergnests auch in der Darstellung des Chronisten noch nicht, sondern erst in der diese voraussetzenden Schilderung des Josephus (Ant.Jud. VII,3). Urija⁹⁴

⁹¹ Es könnte auch das auslösende Moment von Davids überlieferungsgeschichtlicher Einordnung als Psalmsänger gewesen sein; vgl. dazu Dietrich 2002 (Geschichtsdarstellung) 135-138. IISam 1,18 lässt erkennen, dass es nach Ansicht des Redaktors, der es in der Liedersammlung „Buch des Aufrechten“ überliefert fand, in Juda zum Bogentraining verwendet wurde („um die Söhne Judas Bogen zu lehren“).

⁹² Willi-Plein 1995.

⁹³ Vgl. Kessler 1992, 197ff und die daraus resultierende, auf einen von Talmon für Juda eingeführten Begriff zurückgreifende Beschreibung des nachsalomonischen Juda als „partizipatorische Monarchie“. In der DHG werden deren Entstehungsprozesse in Bezug auf das „Haus Davids“ geschildert.

⁹⁴ Zur Rolle Urijas in der DHG vgl. meine Ausführungen 2001, 68-71.

und Batscheba gehören zum alten Stadtadel, für den die vorisraelitischen Traditionen entscheidend sind.

4.4

Der Verfasser der DHG zeigt, dass Michal nicht nach Jerusalem passte, indem er sie an Davids Kulttanz als Stadtkönig Anstoß nehmen lässt. Er vermittelt damit eine Beurteilung der ihm bekannten Traditionen, Überlieferungen und wohl auch ihnen zugrunde liegenden Fakten⁹⁵ mit den für seine Darstellung wichtigen Persönlichkeiten, wie sie plausibel gehandelt und gesprochen haben könnten. Wie in der antiken Geschichtsschreibung generell zu beobachten, kommt die Deutung der dargestellten Ereignisse in den Reden der Handlungsträger zur Sprache. Die damit erzählerisch nahe gelegte Beurteilung kann man weder als königskritisch noch als königsfreundlich, weder als apologetisch noch als idealisierend bezeichnen, sondern als eine – als solche wirklich historio-graphisch orientierte – Darstellung zum Thema „Königtum über Israel“.

Der erste Versuch ist nicht gelungen, aber er hat dennoch zu Bleibendem geführt – zu einem „Haus“, das „auf Dauer“ besteht, wenngleich es der Verfasser der DHG sicher nicht als „ewige Dynastie“ verstanden hat. Sogar für die dtr Konzeption scheint mir dies noch fraglich. Der Verfasser der DHG kannte das „Haus Davids“ als eine seit Salomo etablierte politische Größe, die man mit modernen Begriffen als frühen „Staat“ bezeichnen mag. Sollte die Tel-Dan-Inschrift allen peinlich berührten Nicht-Positivisten zum Trotz echt sein, wäre diese Größe als solche nun auch archäologisch belegt. Von der sprachlichen Bildung her ist sie als Bezeichnung eines monarchischen staatlichen Gebildes jedenfalls nicht ungewöhnlich.⁹⁶

Die DHG zeigt den Weg zur Etablierung dieser Größe mit bemerkenswert plausiblen, nämlich, soweit wir beurteilen können, jedenfalls aus späterer Sicht untypischem, Gesellschaftsbild, Detailwissen und Personenbestand, der nur auf alte Überlieferung zurückgehen kann und textstrategisch zum Überspannen

⁹⁵ Dieser Rückschluss ist zwar für die literarische Analyse nicht wesentlich, aber für die Historikerin erlaubt.

⁹⁶ Vgl. dazu die Ausführungen über „BYT-x“ und „BR-x“ in Bezug auf die Aramäerstaaten und andere zu Beginn des 1.Jt. v.Chr. etablierte westsemitische Staaten bei Dion (1997, bes. 225ff), der darauf hinweist, dass sowohl die Eigenbezeichnung der Aramäer für ihre Territorialgebilde als auch die (assyrischen) Fremdbezeichnungen für entsprechende Kleinstaaten als „Haus des NN“ erkennen lasse, dass diese Staaten sich nach Eponymen benennen, die sowohl mehr oder weniger legendäre Ahnen oder Stammeseponymen, als auch historische Staats- oder Dynastiegründer sein können. Die Bezeichnung „Haus des NN“ führe also in den nordwestsemitischen Kontext, in den Aram und Israel gehören, und impliziere durchaus nicht automatisch eine Dynastiebildung.

großer Handlungsbögen eingesetzt wird. Zu den handlungstragenden Figuren gehören mehrere Frauen: Nicht nur die „Frauen um David“ im engeren Sinne, nämlich Michal, Abigajil und Batscheba, sondern auch die rhetorischen Fachfrauen von Tekoa (IISam 14) und Abel-Bet-Maacha (IISam 20), deren Reden und Handeln für den Gesamtverlauf entscheidend sind, und am Rande auch Merab und Abischag von Schunem. Dies lässt sich möglicherweise mit einem ähnlichen Erzählklima der Väterfamiliengeschichten in der (Grundschrift der) Genesis vergleichen und spiegelt dort wohl judäische, aber vermutlich nicht Stadtjerusalemmer Traditionen und Darstellungsmittel der ersten Hälfte der Königszeit. Der Erzähler der DHG hatte jedoch keine judäische Königskonzeption zur Verfügung; es gab sie nicht. Auch eine israelitische Königskonzeption, die er immerhin in Ansätzen und mit Sympathie voraussetzt, ist noch nicht präsent. *Es gibt für den Verfasser der DHG kein Gegeneinander von Israel und Juda.*

Dietrich hat die Spannung zwischen Israel und Juda „ein heimliches Hauptthema des Höfischen Erzählwerks“⁹⁷ genannt, das vielleicht nach der Flucht der Israeliten zur Hiskijazeit entstanden sein könnte. Unter diesem Vorzeichen mutet dann freilich, wie er ebenfalls bemerkt,⁹⁸ Abschaloms Aufstand von Hebron aus seltsam an, denn das Höfische Erzählwerk konfrontiert mit Israels Widerständigkeit, und diese macht auch Abschaloms Anfangserfolg möglich.

Für die DHG aber geht es um vor- oder frühstaatliche Familienkämpfe und ein noch ganz unetabliertes Königtum, das schließlich durch David geprägt wird. Natans Zusage (IISam 7,16), dass „dein Haus Bestand haben wird“, ist noch keine Zusage einer ewigen Dynastie. „Israel“ ist weder ein Gegenbegriff zu „Juda“ noch das Haus Davids eine Konkurrenzgröße zum späteren „Haus Israel“.

Jonatan spielt in der DHG keine Rolle; Davids Freundschaft mit Jonatan, der ein letztes Mal in ISam 23,16-18 auftritt, ist aber wesentlich für das „Höfische Erzählwerk“⁹⁹ und seine Darstellung der Anfänge. Inwieweit man es wirklich „höfisch“ nennen kann, ist vielleicht eine Frage nach den Konnotationen des deutschen Wortes. Es ist eine Erzählung, die eine berechtigte Wünschbarkeit eines davidischen Königtums über ganz Israel im Auge hat, und gerade darin unterscheidet es sich von der DHG, ohne ihr jedoch widersprechen zu müssen.

⁹⁷ Dietrich 2002 (Geschichtsdarstellung), 142.

⁹⁸ Ders., ebd. 143.

⁹⁹ Es führt ja weiter als die DHG, vgl. Dietrich 2002 (Thronfolgegeschichte), wonach (49) das Höfische Erzählwerk bis IReg 12,19 durchlief - man könnte allerdings erwägen, ob nicht auch weitere Teile wie die beiden Kurzgeschichtswerke IIReg 9f und IIReg 11 ebenfalls zum postulierten HE gehören könnten.

4.5

Das doppelte, um nicht zu sagen, zwiespältige Davidbild, das der Endtext vorstellt, mag irritieren: Da stehen sich gegenüber

David als junger Kämpfer und Dienstmann Sauls und
seine Dienstehe mit Michal mit
Verschwägerung mit der Saulfamilie und
die Rettung vor Saul durch Michal und
der Ladetanz des Stadtkönigs und
der Aufstieg aus dem Nichts und

David als Musiktherapeut,
Freundschaft und Bund mit Jonatan,
die Rettung durch Jonatan,
die Kultstiftung für Jerusalem,
die göttliche Beauftragung –

man könnte die Reihe der Gegenüberstellungen noch weiter fortsetzen. In Bezug auf Michal und Jonatan bedeutet sie, dass Michal zur DHG gehört, Jonatan ins jüngere Erzählwerk. In der DHG ist nicht vom „Gesalbten JHWHs“ die Rede¹⁰⁰ (ISam 16,6). Der Erzähler der Jonatan-Partien musste auch narrativ bewältigen, was späterer Zeit als ein Rätsel scheinen musste, wieso nämlich nicht Jonatan Sauls Nachfolger hätte werden können, sondern sich – in der DHG – schon so früh die Dominanz Davids manifestiert, die im Kampf der Häuser schließlich zum Sieg des Hauses Davids führte, den dieser Verfasser selbstverständlich als Etablierung der Dynastie verstand: Er denkt von der Jerusalemer (und nur als solcher auch judäischen) Königtumskonzeption her über die DHG nach und stellt ein vermisstes menschliches Gleichgewicht her. Das Gesamtkonzept der Großerzählung wird damit allerdings nur noch bereichert, nicht mehr verändert. In Bezug auf die narrative Funktion der Gestalten Michal und Jonatan ist klar festzustellen, dass *Michal eine das Gesamtwerk tragende Spannung eröffnet, während Jonatan harmonisiert*. Bezüglich der DHG ist die Frage „Michal oder Jonatan?“ eindeutig mit „Michal“ zu beantworten; in einem möglichen vordtr „höfischen Erzählwerk“ ist von „Jonatan und Michal“ die Rede, und auf dem Überlieferungsweg vom DtrG zu den Chronikbüchern beginnt Michal, sich dorthin zurückzuziehen, wo Merab schon früher war: ins Dunkel der Geschichte.

5 Fazit: Die Davidshausgeschichte und das Königtum über Israel

Als *vorläufiges Fazit* der vorgestellten sowie auch weiterer, über ISam 18 und 19 hinausgreifender Beobachtungen sollen nun drei zusammenfassende Thesen vorgestellt werden:

¹⁰⁰ Im Endtext – sei es im HE oder erst im DtrG – an folgenden Stellen: ISam 12,5; 16,6; 24,7(bis).11; 26,9.11.16.23; IISam 1,14.16; 19,22.

5.1

ISam 18 und 19 bilden bzw. enthalten die grundlegenden Anfangserzählungen eines bis IReg 2 durchgehenden Erzählzusammenhangs, der zu bemerkenswert wenigen literarkritischen Aussonderungen einlädt und aus der Sicht eines vielleicht in der Landschaft Juda, aber nicht in der Stadt Jerusalem beheimateten, zeitlich nah an den erzählten Ereignissen anzusetzenden, über solide und offenbar nicht einfach „frei erfundene“, in sich stimmige Personen- und Ereignissenkenntnisse verfügenden Autors die „Davidshausgeschichte“ erzählt. Das bedeutet zugleich:

- a) Für den Verfasser war die Etablierung des Davidshauses als königlicher Dynastie in Jerusalem zwar gegeben, aber nicht selbstverständlich.
- b) Aus seiner Optik gehörte die gesamte geschilderte Davids- und Davidshausgeschichte in den größeren Kontext eines sich entwickelnden Königtums über Israel (aber nicht Königreichs „Israel“), dessen erste und gescheiterte Realisierung mit Sauls Namen und benjaminitischer Familie verbunden ist.
- c) Die lange offene Frage nach der Nachfolge Davids und ihre narrative Behandlung durch die Darstellung der verschiedenen, mit verschiedenen Frauen als je möglicher Familienmutter verbundenen Ereignisse, v.a. aber die wichtige Rolle, die die Ehe mit Michal darin übernimmt, zeigen, dass dem Verfasser nicht nur die Dynastiebildung nicht selbstverständlich, sondern v.a. der ganz auf Familienbeziehungen¹⁰¹ aufbauende Zusammenhalt des durch den König bestimmten Gebietes und Personenkreises der wichtigste Gesichtspunkt bei seiner historiographischen Arbeit war. Auch damit gehört der Verfasser selbst in die frühstaatliche Zeit, deren Alltagsleben er z.T. in Randinventar erkennen lässt. Sein „Israel“ ist eine nicht territorial bestimmte Größe, die weder in einem Gegensatz zu „Juda“ steht noch dieses Juda, das seinerseits nur Territorium, aber weder Stamm noch Staat ist, ergänzt.

5.2

In ISam 18,1 kommt eine Stimme zu Wort, die klären will, wann und wie Jonatan mit David bekannt wurde. Diese Stimme gehört also einem Verfasser, der Davids Leichenklagelied im Kontext der DHG gelesen, aber keine Jonatan einführende Erzählung darin gefunden hat. Dass er sie vermisste, lässt vermuten, dass ihm an der Verbindung Davids zu Jonatan besonders gelegen war, weil er von einem – als „jüdisch“ im Sinne der Landschaft Juda oder des Jerusalemer Königtums zu beschreibenden – Königskonzept geleitet war, das die Erbfolge als Thronfolge für selbstverständlich ansah. Hierfür war die Verbindung mit Michal

¹⁰¹ Vgl. hierzu v.a. Niemann 1993 und Kessler 1992.

irrelevant, d.h. von der Begründung durch IISam 1,26 her, wo „mein Bruder Jonatan“ von David beklagt wird, konnte und musste dieser Verfasser erschließen, dass die Verbindung beider in dem Moment begründet wurde, da Saul den jungen David befragte und in Dienst nahm. Damit war die Notwendigkeit und die Berechtigung für die „Konkurrenzerzählungen“, in denen Jonatan statt Michal die familiäre und königliche Verbindung zu Sauls Königtum schafft, gegeben. *Der Verfasser dieser Jonatan-Partien könnte zugleich der Verfasser (oder allenfalls „Redaktor“) einer nun von Jerusalemer Sicht geprägten, die vorliegende DHG integrierenden Gesamterzählung sein*, wie Dietrich sie mit seinem „Höfischen Erzählwerk“ postuliert und wie sie plausibel auch nach 722, jedoch dann sicher vor dem Ende der Königszeit angenommen werden kann.

5.3

Vom vorausgesetzten Adressateneinverständnis der DHG zu jenem der um die Jonatan-Erzählungen (und Anderes) erweiterten größeren Gesamterzählung hat sich also auch ein *Wandel der Königskonzeption* ergeben: Für die DHG ist Dynastiebildung nicht selbstverständlich, wohl aber Akzeptanz der Herkunftsfamilie des Königs unter den „Israel“ ausmachenden Familien. Gerade sie fehlt David am Anfang. Elemente dieses nicht obligatorisch dynastischen Königtumskonzepts können im Nordreich fortgelebt haben und (erst dann!) einen Gegensatz von nordisraelitischer und Jerusalemer Königs idee ausgemacht haben. Insofern Jerusalem immer mehr die intellektuelle Landschaft Juda prägte, mag sich so ein konzeptioneller Unterschied von Nord- und Südreich ausgebildet haben. In der DHG kann er noch gar nicht vorliegen, in der „HE“ mag er mitbestimmend gewesen sein.

Im Blick auf die geistesgeschichtliche Verankerung und letztlich auch historische Einordnung der DHG und ihrer frühen Erweiterungen wäre nun noch einmal der in der DHG thematisierte Begriff „Haus Davids“ (wie auch „Haus Sauls“) auch im Kontext der in der frühen Eisenzeit im westsemitischen, v.a. aramäischen Raum, breit auch in assyrischen Texten belegten, Bezeichnung „byt PN“ für kleinstaatliche Gebilde, die weder Stadtstaaten älteren Typs noch „hethitische Nachfolgestaaten“¹⁰² sind, in denen also *ein neues Königtum neuer Gruppen* entstanden ist, zu betrachten. Wenn das Element PN entweder einen (aber nicht *den*) Dynastiegründer oder eine sagenhafte Ahnenfigur für alle „Söhne des PN“, als die die Angehörigen eines solchen Staatsgebildes bezeichnet werden, oder schließlich auch einen Stammeseponymen benennen kann und

¹⁰² Dion 1997, 232: „Pour ce qui est de la Syrie-Palestine, il semble néanmoins significatif que la phraséologie assyrienne ait ainsi rassambé les états Araméens et ceux de langue hébraïque ou apparantée ...“.

wenn ferner die Bezeichnung „*byt PN*“ nicht das Vorliegen einer Erbmonarchie impliziert,¹⁰³ wäre auch der entsprechende alttestamentliche Befund¹⁰⁴ noch einmal unter diesem Aspekt zu sichten. Nach der Abfassungszeit der DHG ist zwar die Dynastiezusage für das Davidshaus wohl nicht ohne Mitwirken von Stadtjerusalem Traditionen fest etabliert worden, die eponymale Bezeichnung des von Jerusalem aus beherrschten Staatsgebietes aber wechselt. So kann das Südreich nicht nur mit dem Namen eines sekundären Stammeseponymen Juda, sondern auch mit dem gemeinsame Geschichte evozierenden, religiös gewichtigeren Gesamteponym als „Haus Israel“ bezeichnet werden. Das frühe Miniaturgeschichtswerk von IReg 12,1-19 schließt noch ganz der DHG entsprechend: „Und so wurde Israel unabhängig vom Hause Davids bis auf den heutigen Tag“. Sollte dies gar der letzte Satz einer in IReg 3–11 unterbrochenen DHG sein?

Der Verfasser der DHG spiegelt die Anfänge eines frühstaatlichen Königtums. Er kannte ein nicht territorial definiertes „Israel“, dessen erster König Saul war, eine Landschaft Juda, aus der heraus David unterstützt wurde, ein „Haus Davids“, das wider Erwarten zu frühstaatlicher Macht kam, und ein Jerusalem, das weder zu Juda gehörte noch etwas mit Israel zu tun hatte, aber doch zum Ort der Konsolidierung des Davidshauses wurde.

Eine mögliche literarische Abfolge, bei der jeweils das folgende Werk das ihm vorangehende praktisch vollständig rezipierte, aber in eine neue Gesamtkonzeption redaktionell integrierte, könnte die folgende sein:

9.Jh.: DHG	Verf. Nicht-Jerusalem; <i>Königtum über Israel</i>
8./7.Jh.: Höf.Erzählwerk	Verf. und <i>Königtumskonzept entspr. Jerusalem</i>
6.Jh.: DtrG	Israel und sein sich wandelndes <i>Königtum in der Hand JHWHs und der Davididen.</i>

Anhang: Ungestörter Textzusammenhang als möglicher Bestand der Davidhausgeschichte

ISam 14,47-52: Sauls Stammeskönigtum (מלכות) und Familie: Darunter seine Söhne *Jonatan*, *Jischwi* und *Malkischua*, seine Töchter *Merab* und *Michal*, seine Frau und sein Heerführer (zugleich Onkel!) *Abner*

17,55-58: *David* fällt *Saul* auf

18,2,5-9.16-30: *Davids Dienste bei Saul*; Diensteste mit *Michal*

¹⁰³ Dion 1997, 229.

¹⁰⁴ „Israel“ in DHG belegt, aber „Haus Israel“ noch nicht in DHG, wohl aber in prophetischen Texten, nämlich 5x Hos, 8x Am, (auch) für das Südreich (je 3x Mi und Jes, 19x Jer), besonders exzessiv (79x) bei Ezechiel (dazu: Zimmerli 1969, 1258-1261, bes.1260); dazu „Haus Josef“, „Haus Jakob“, einmal (Am 7,16) „Haus Isaak“, sowie schließlich „Haus Juda“ innerhalb Sam – Reg nur IISam 2,4.7.10.11; IReg 12,21.23; IIReg 19,30 – alle Befunde nach Accordance.

- 19,8-17: Sauls Mordpläne; *Rettung durch Michal*
 21,2-4.7-10: David bei den Priestern in *Nob*
 21,11-16.22,1-2: *David flieht in Philisterland*
 22,6: *Saul erfährt in Gibeon von Davids Leben*
 22,9-23: *Doeg verrät die Priester von Nob*; 22,20: *Abjatar*
 23,6-15. (+ 16-18?) *David in Keila*
 23,19-20: *Die Sifiter verraten David*
 23,25-28: *Saul und David in der Wüste*
 (24,9*: *Begegnung in der Wüste?*)
 (24,10aα.14.15.17aβ.b.18aα.21-23) + 25,1b?
 25,2-44: *Abigajil*
 (*26,1-8.10.12-15.17-22.25: *Saul in Davids Hand ?*)
 27,1–28,16.19-25: *David in Philisterdiensten / Sauls letzte Tage (Endor)*
 29–30: *David zwischen Philistern und Israel*
 31: *Saul und seine Männer fallen im Kampf gegen Philister*
ISam 1,1-4: Die Nachricht vom Tode Sauls und Jonatans
 1,11-12: *Trauer um Saul, Jonatan und das Haus Israel*
 1,17-27: *Davids Totenklage für Saul und Jonatan*
 2,2-9: *David und Ischboschet (Eschbaa)l als Regionalkönige; Abner*
 2,12-32 *Scharmützel Abner / Joab (begründen Blutrachefall)*
 3,1-5: *Davids Familie: Die Söhne aus Hebron*;
 Der „lange Krieg zwischen dem Hause Sauls und dem Hause Davids“
 3,6-8.11-16.19-39: *Abner wechselt die Seite - Michal - Joab ermordet Abner*
 4,1.5-12: *Das Ende des Saulsohnes*
 5,3: *David wird König über Israel*
 5,6-10: *David setzt sich in Jerusalem fest*
 5,13-16: *Davids Familie in Jerusalem*
 5,17-18.25: *Philisterscharmützel*
 6,10.12b-14: *David holt die Lade nach Jerusalem*
 6,16-23: *Davids Zerwürfnis mit Michal*
 7,1-3. 16: *Natans Heilswort an das Davidshaus*
 8,1-2: *Davids Siege: Philister, Moab + 8,14 über Edom?*
 8,15-18: *Davids „Kabinett“*
 9,2-9. 11-13: *Ziba und Mefi-Boschet (Meribaa)l unter Davids Kontrolle*
 *10,1-13: *Ammoniterkämpfe*
 *11: *Ammoniterkriegszeit: Urija der Hetiter und Davids Ehebruch mit Batscheba*
 12,1-6a.12,9aβ.10a.13a.15-25: *Natan bei David; Die Geburt Salomos*
 12,26-31: *Einnahme der Ammoniterhauptstadt*
 *13,1-33: *Amnon und Tamar / Abschalom*
 14: *Joab verwendet sich für Abschalom / Die Frau von Tekoa*
 *15,1-23.27f.30-37: *Abschaloms Aufstand*
 16,1-4: *Ziba ohne Mefi-Boschet für David*
 16,5-10: *Schimi beschimpft David*
 16,13b.14.15-23: *David am Jordan, Abschalom in Jerusalem (Nebenfrauen)*
 17,1-23: *Ahitofel scheitert und begeht Selbstmord*
 17,24-29: *David in Mahanaim*
 18,1-17: *Der Kampf gegen Abschalom*
 18,19–19,9: *Davids Trauer, Joabs Eingreifen*
 19,10-11.12-44: *Davids Rückholung. Rivalität Israel/Judäer*
 20,1-22: *Schebas Aufstand*

20,23-25: *Davids Kabinett*

21,8-11(?): *Rizpa*

21,12-14(+ 15ff?) Bestattung der Gebeine Sauls und Jonatans durch David

21,19: Krieg in *Nob: Goliat*

21,20-22(?): Geplänkel

IReg 1: Batscheba, Natan und Davids Entscheidung, *Zadok; Salomo wird König*

Die Gegenseite: *Adonija, Abjatar, Joab* (1,19)

2,1-12: *Davids mündliches Testament* und Tod

2,13-46: *Adonijas Werbung und Tod*

Salomo rechnet ab und konsolidiert seine Herrschaft

Reihenfolge der Entfernung mißliebiger Personen:

Adonija - Abjatar - Joab - Schimi, alles durch *Benaja*

3,1: Das Königtum (hklmm) fest in Salomos Hand

4,1-6: *Salomos „Kabinett“*

Bibliographie

- Accordance. Software for Biblical Studies, Version 2.0 (erstellt durch Brown, R.B.), Oak Tree Software Specialists, Altamonte Springs FL/ mit Gramcord Institute (Miller, P.A.) Vancouver, Washington 1996.
- Autenrieth, G. / Kaegi, A., Neudruck der von Adolf Kaegi besorgten, 13., vielfach verb. Auflage (1920) von G. Autenrieth, Wörterbuch zu den Homerischen Gedichten, als 14. Aufl. mit einem Geleitw. von J. Latacz und einer Einl. von A. Willi, Stuttgart - Leipzig 1999.
- Bowen, N.R., The Quest for the Historical *Gebira*: CBQ 63 (2001), 597-618.
- Brown, J.P., Archery in the Ancient World: BZ.NF 37 (1993), 26-42.
- Budde, K., Die Bücher Samuel erklärt, 1902 (KHC).
- Campbell, A.F., The Ark Narrative (1Sam 4-6; 2Sam 6). A Form Critical and Tradition-Historical Study, 1975 (SBL.DS).
- Chantraine, P., Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots, Paris 1968-1980, unveränd. I 1990, II 1984.
- Claessen, H.J.M. / Skalník, P., The Early State: New Babylon 32, Den Haag etc. 1978.
- Decker, W., Bogenschießen: DNP 2, 1997, 727-728.
- Dietrich, W., David in Überlieferung und Geschichte: VF 22 (1977), 44-64.
- Dietrich, W., Die Erzählungen von David und Goliath in 1Sam 17: ZAW 108 (1996), 172-191 = Ders.: Von David zu den Deuteronomisten (s.u.), 58-73.
- Dietrich, W., Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v.Chr., 1997 (BE 3).
- Dietrich, W., Das Ende der Thronfolgegeschichte: A. de Pury u.a. (Hg.), Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen, 2000 (OBO 176), 38-69 = Ders.: Von David zu den Deuteronomisten (s.u.), 32-57.
- Dietrich, W., Von David zu den Deuteronomisten. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments, 2002 (BWANT 156).
- Dietrich, W., Arten der Geschichtsdarstellung in den Samuelbüchern: ebd., 134-145.
- Dion, P.E., Les Araméens à l'âge du fer. Histoire politique et structures sociales, 1977 (EtB. Nouvelle Série 34).

- Donner, H., Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte, SHAW.PH 1976,2, 5-50 = Ders.: Ders., Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten, 1994 (BZAW 224), 76-120.
- Donner, H., Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament: FS J. Friedrich, Heidelberg 1959, 105-145 = Ders.: Ders., Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten, 1994 (BZAW 224), 1-24.
- Fabry, H.J., קָהָל qáhál, I-III + V-VII: ThWAT 6, 1989, 1204-1209 + 1219-1222.
- Firmage Jr., E. / Milgrom, J., אָרָק. 'arak: ThWAT 6, 1989, 380-384.
- Flanagan, J.W., Court History or Succession Document? A Study of 2Samuel 9-20 and Kings 1-2: JBL 91 (1972), 172-181.
- Fritz, V., Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v.Chr., 1996 (BE 2).
- Gleßner, U., Liste der biblischen Texte aus Qumran: RdQ 62 (1993), 153-192.
- Grønbaek, J.H., Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1.Sam. 15-2.Sam. 5). Tradition und Komposition, 1971 (ATHd 10).
- Haas, V., Geschichte der hethitischen Religion, 1994 (HO 1,15).
- Hanhart, R., Zum gegenwärtigen Stand der Septuaginta-forschung: Pietersma, A. / Cox, C. (Hg.), De Septuaginta. Studies in Honour of John William Wevers on his sixty-fifth birthday, Mississauga, Ontario, 1984, 3-18.
- Hossfeld, F.-L. / Kindl, E.-M., lhq qṭṭhṭl IV: ThWAT 6, 1989, 1210-1219.
- Kessler, R., Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda vom 8.Jh. bis zum Exil, 1992 (VT.S 47).
- McCarter Jr., P.K., I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary, 1980 (AncB 8).
- McCarter Jr., P.K., II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary, 1984 (AncB 9).
- Milik, J.T., An Unpublished Arrow-Head with Phoenician Inscription of the 11th-10th century B.C.: BASOR 143 (1956), 3-6.
- Mommer, P., Samuel. Geschichte und Überlieferung, 1991 (WMANT 65).
- Niemann, H.M., Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel, 1993 (FAT 6).
- Noth, M., Überlieferungsgeschichtliche Studien I. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, Tübingen 1957; 31967.
- Rost, L., Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, 1926 (BWANT III/6) = Ders.: Ders., Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament. Heidelberg 1965, 119-253.
- Rütterswörden, U., Der Bogen in Genesis 9. Militärgeschichte und traditionsgeschichtliche Erwägungen zu einem biblischen Symbol: UF 20 (1988), 247-263.
- Schröter, J., Neutestamentliche Wissenschaft jenseits des Historismus. Neuere Entwicklungen in der Geschichtstheorie und ihre Bedeutung für die Exegese urchristlicher Schriften, ThLZ 128 (2003), 855-866.
- Seybold, K., מֶלֶךְ etc.II: ThWAT 4, 1984, 933-956.
- Smelik, K.A.D., The Ark Narrative Reconsidered: van der Woude, A.S. (Hg.), New Avenues in the Study of the Old Testament, 1989 (OTS 25) 128-144.
- Smith, H.P., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel, 1899 (ICC).

- Stolz, F., Das erste und zweite Buch Samuel, 1981 (ZBK.AT 9).
- Tov, E., The Unpublished Qumran Texts from Cave 4 and 11: BA 55 (1992), 94-103.
- Tov, E., Der Text der hebräischen Bibel: Handbuch der Textkritik (übers. aus d.Engl. (1992, nach hebr. 1989) von Fabry, H.-J., unter Mitarbeit von Ballhorn, E., Stuttgart / Berlin / Köln 1997.
- Ulrich, E., The Qumran Text of Samuel and Josephus, 1978 (HSM 19).
- Van Seters, J., In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History, New Haven, CT / London 1983.
- Van der Toorn, K. / Lewis, T.J., תרפ"ם: ThWAT 8, 1995, 765-778 (Lit.!).
- Van der Woude, A.S., Fünfzehn Jahre Qumran-Forschung (1974-1988), Forts.: ThR 55 (1990), 245-307.
- Veijola, T., Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung, 1975 (AASF. Serie B, 193).
- Veijola, T., David und Meribaal: Ders., Gesammelte Studien 1990, 58-83.
- Veijola, T., Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments, Helsinki / Göttingen, 1990.
- Waltke, B.K. / O'Connor, M., An Introction to Biblical Hebrew Syntax, Winona Lake, IN 1990.
- Weippert, H., Bogen: BRL 2, 1977, 49-50.
- Weippert, H., Lanze: BRL 2, 1977, 201f.
- Weiser, A., Die Legitimation des Königs David. Zur Eigenart und Entstehung der sogen. Geschichte von Davids Aufstieg: VT 16 (1966), 325-354.
- Willi-Plein, I., Frauen um David: Beobachtungen zur Davidshausgeschichte: Meilenstein. FS Herbert Donner, 1995 (ÄAT 30), 349-361 = Dies.: Dies., Sprache als Schlüssel (s.u.), 349-361.
- Willi-Plein, I., Michal und die Anfänge des Königtums in Israel: J.A. Emerton, Congress Volume Cambridge 1995, 1997 (VT.S 66), 401-419 = Dies.: Sprache als Schlüssel (s.u.), 79-96.
- Willi-Plein, I., Gesprochenes und geschriebenes Wort, ZDPV 117 (2001), 64-75.
- Willi-Plein, I., Sprache als Schlüssel. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, hg. von M. Pietsch und T. Präckel, Neukirchen 2002.
- Zimmerli, W., Ezechiel 2, 1969 (BK 13/2).

Summary

Historical-critical exegesis is not a method of its own but an approach to understand ancient texts in their historical context, which means both uncovering the original literary units included in the final form of a biblical book and detecting their coming down to that canonical shape.

Above all it requires a philological approach interested in literature, language, and history, aiming at the ideal of philology: To understand a text as its first addressees might have understood it. Starting always from a fresh synchronic view of the given text – perhaps emending its obvious deficiencies by textual

criticism – philology also tries to uncover the process of transformation primary literary units have undergone to become the received text we are dealing with. What philology cannot do is finding a preliterate „text.“ Nevertheless it can help to form and consolidate tradition-critical and even historical hypotheses about what preceded the making of literature.

One of the principal means of literary criticism is finding literary breaks that are spoiling the coherence of a given text. Unfortunately that is why literary criticism is always in danger of circular argument, especially when relying on assumptions about content and tendencies of the supposed diachronic fragments of a unit. Nonetheless we may recognize a strong hint of incoherence in ISam 17,55–58 and the competing narratives of how David was saved from Saul's desire to kill him. So ISam 18–19 with the parallel figures of Michal and Jonathan hold a key position for diachronic investigation into the David History. The difference of the shorter LXX *Vorlage*, fragments of which seem to have been preserved in Qumran, also, does not weaken the following theses:

- 1) ISam 18–19 contain the initial chapters of a coherent narrative unit that is opened by ISam 14,47a.49–52 and runs through IReg 2. This rather consistent narration of how the House of David came to be established („Davidshausgeschichte“, DHG) was composed by an author who did not yet take the factual existence of the Davidic dynasty as a matter of course. He deals with the beginnings of kingdom „over Israel,“ the latter being neither a territorial term nor something contrary to „Judah.“
- 2) In ISam 18,1 we hear the voice of a writer who wanted to clear the relationship between David and Saul's first-born son, Jonathan. He may also be the writer of the Jonathan episodes and perhaps the composer of a larger unit of a „court narrative“ (W. Dietrich: „Höfisches Erzählwerk,“ HE), the origin of which may be assumed to be Jerusalem in preexilic times.
- 3) The conception of kingdom is transformed from DHG (nondynastic kingdom of influential families that are important „in Israel“) to HE (dynastic kingdom marked by Jerusalem traditions), but none of both narratives presupposes any opposition between Judah and Israel.

Die Komplexität von ISam 18 und 19

*Ein geschichtstheoretischer und ein literaturwissenschaftlicher Blick in die
Werkstatt des Geschichte(n)-Machens im Alten Israel*

Stefan Ark Nitsche

*„Man knüpft an eine Tradition an, um etwas Neues zu machen.
Die Tradition sichert auf diese Weise die Kontinuität des Schöpferischen.
Tradition wird selbstverständlich erschaffen und nicht ererbt.“
(Igor Strawinsky)*

In meinen Augen hat das Symposium, auf dem dieser Band beruht, die langsam wachsende Erkenntnis deutlich verstärkt, dass die aufgemachte Alternative: hier Diachronie – dort Synchronie eine künstliche und wenig hilfreiche ist. Die Unschärfe, die sich durch diese Begrifflichkeit zusätzlich einstellt, zunächst noch außer Betracht lassend, möchte ich mich dem Urteil Lyle Eslingers anschließen: Wollen wir im weltweiten Diskurs der „cultural reflexions“ die biblische Tradition im Gespräch halten, dann dürfen wir es uns nicht leisten, uns in methodischen Grabenkämpfen zu verlieren. Der global neu aufbrechenden Herausforderung, die in der europäischen Tradition in Gestalt der Frage nach (möglichen) Universalien schon einige Diskussionsrunden hinter sich hat, lässt sich m.E. nicht mit einem Entweder-Oder, mit einer unfruchtbaren Alternative der Zugänge zu den biblischen Texten begegnen: weder mit einem Rückzug auf die scheinbar methodisch zu kontrollierende historische Rekonstruktion noch mit einer leichtfertigen Preisgabe der historischen Tiefendimension traditionaler Literatur.

Literargeschichtliche oder literaturwissenschaftliche Analyse, so möchte ich die beiden Ansätze lieber nennen. Aber auch sie können keine sinnvolle Alternative beschreiben: Weder aus der Perspektive einer heute zu verantwortenden

Theorie der Exegese¹ noch angesichts eines möglicherweise drohenden „Clash of Civilizations“².

Die Diastase der exegetischen Methoden ist keineswegs nötig, wie ich mit einigen Beobachtungen an dem komplexen Textausschnitt ISam 18 und 19 hoffe zeigen zu können. Mit den Instrumenten literaturwissenschaftlicher Textanalyse möchte ich im Folgenden einen Blick in das Werden traditionaler Literatur werfen, Einblick gewinnen in die Werkstatt des Geschichte(n)-Machens im Alten Israel. Geholfen hat mir dabei die neuere Theoriediskussion innerhalb der Geschichtswissenschaften, wie sie u.a. in den Arbeiten Hans-Jürgen Goertz' reflektiert wird.³ Ich werde die in meinen Augen wesentlichen Anregungen in einem ersten Abschnitt (1) skizzieren, dann meine literaturwissenschaftlichen Beobachtungen am Text vorstellen (2), um abschließend einige Schlussfolgerungen zur Diskussion zu stellen (3).

1 „Auch Klio dichtet ...“

Auch die Muse der Geschichtsschreibung also! Unter diesem Titel zumindest hat Hayden White seine „Studien zur Topologie des historischen Diskurses“ vorgelegt.⁴

Welche Formen der Darstellung dessen, was wir Geschichte nennen, gibt es? Welche Implikationen haben sie? Und: welche sind dem Gegenstand angemessen? So seine zentralen Perspektiven. Seine Antwort: Die Erzählung ist die Grundform der Geschichtsschreibung.

Damit ist die Frage nach dem Verhältnis von Fakt und Fiktion oder, wie es Goertz formuliert, nach der „Festigkeit der Geschichte“ und damit nach dem Umgang mit dem Vorwurf der subjektiven Willkür in der Deutung historischer Tatsachen neu gestellt.

Bereits 1979 hatte Lawrence Stone die „Rückkehr der Erzählkunst“ in den Geschichtswissenschaften diagnostiziert.⁵ Die Interpretationskraft deterministisch-ökonomischer und quantifizierender Modelle hatte, so seine Beobachtung, ihren Zenit überschritten, und selbst für das Konzept von Fernand Braudels „longue durée“⁶ hat Paul Ricœur gezeigt, dass dieser in seinem berühmten

¹ Vgl. dazu demnächst Blum / Utschneider 2005.

² Huntington 1996. Ich teile die Interpretation und Prognose Huntingtons nicht. Allerdings wurde und wird seine Diagnose in der aktuellen Sicherheits- und Außenpolitik nicht nur der Vereinigten Staaten stark rezipiert, und so könnte seine Darstellung den Charakter einer „self fulfilling prophecy“ gewinnen.

³ Goertz 1995 und 2001.

⁴ White 1986.

⁵ Stone 1986.

Mittelmeer-Buch *erzählt*, wenn auch nicht von Personen, so doch von der Geschichte eines geopolitischen Raumes.⁷

Damit war die Frage nach der Funktion der Narration in der Geschichtsschreibung wieder auf der Tagesordnung. Ist Hayden White vor allem an der dem Gegenstand angemessenen Darstellungsform interessiert, fokussiert Paul Ricœur in Weiterentwicklung einer Argumentation von Arthur C. Danto⁸ vor allem auf die Bedingung der Möglichkeit, historische Sachverhalte allererst zu durchschauen und zu erklären.⁹

1.1

1.1.1 Hayden White: Emplotment als sinnstiftende Verbindung von Daten

White unterscheidet in seiner Analyse von historischen und geschichtsphilosophischen Arbeiten des 19. Jahrhunderts drei Formen von Geschichtsdarstellungen:

- In den *Annalen* werden Ereignisse aneinandergereiht, ohne dass der Versuch unternommen wird, einen wie auch immer gearteten Zusammenhang zwischen ihnen herzustellen.
- *Chroniken* setzen einen bestimmten thematischen Rahmen für die darzustellenden Ereignisketten und postulieren damit deren Zusammenhang durch diesen Fokus; beispielsweise auf eine Herrscherdynastie, eine Stadt, ein Land oder einen geopolitischen Raum.
- In *Erzählungen* dagegen werden kontingente Ereignisse aus dem formlosen Fluss der Geschichte isoliert und so miteinander in Beziehung gesetzt, dass sie sich aus einem Anfang heraus entwickeln und auf ein erkennbares Ende hin zulaufen. Die deutende Ordnung, die so entsteht, nennt er *plot* und das Verfahren, die Ereignisse zu einer solchen Erzählung zu verbinden, *emplotment*. Den Daten wird auf diese Weise, so seine Analyse, eine Qualität zugesprochen, die sie an sich gar nicht haben: Sie werden zu Anfangs-, Wende- oder Endzuständen einer überschaubar gemachten Handlungskette. Abhängig vom kulturellen Milieu, der grammatikalischen Logik und dem semantischen Konzept der Sprache, in der die Historiker jeweils schreiben, entsteht so aus dem historischen Ereignisablauf eine bestimmte literarische Form, die Sinn stiftet, ja den Ablauf erst erkennbar macht. Angemessen sei das epische Genre dem Gegen-

⁶ Braudel 1985.

⁷ Ricœur 1991, 151-160; vgl. auch Rancière 1994.

⁸ Danto 1972, 371-406.

⁹ Ricœur 1991.

stand deshalb, weil für es, wie auch für den Gegenstand selbst, der Zeitfluss, die narrative Folge konstitutiv sei. In der bei diesem Darstellungsverfahren vorgenommenen Konstruktion eines *plots* entsteht nach White der fiktive Charakter der historischen Darstellung. Die Verknüpfungen und Beziehungen, die zwischen den Ereignissen hergestellt werden, „existieren nur im Kopf des Historikers, der über sie nachdenkt“.¹⁰ In Abgrenzung zur Epik hält er aber daran fest, dass der Historiker Tatsächliches verknüpfend beschreibt, während der Dichter Imaginäres zu einer Handlung mit Anfang, Mitte und Ende verwebt. Die Erzählung wäre demnach die angemessene *Form* der *Darstellung* geschichtlicher Ereignisse.

1.1.2 Paul Ricœur: Erzählung als Strukturentsprechung der Ereignisse

Ricœur kommt auf einer anderen Spur zu ähnlichen Ergebnissen. Für den Hermeneutiker stellen sich historische Ereignisse vor allem als Erzeugnisse menschlicher Handlungen dar. Damit aber sei es nicht nur nachträglich, aus Sicht des Historikers, möglich, diese Ereignisse durch ein *emplotment* zu deuten, sondern die Handlungen selbst sind ihrerseits immer schon Folge einer solchen narrativen Deutung vorausgehender Ereignisse. Nicht Ereignisse zeugten demnach Ereignisse, sondern deutendes Erzählen des Vergangenen führt zu neuen Handlungen. Mithin wohnt ihnen selbst bereits ein narratives Moment inne. Bevor man Daten der Vergangenheit zu einer Erzählung verknüpfen kann, muss man diese erst gewinnen. Und dies wiederum lässt sich nur machen, indem man die Diskurse analysiert, in denen Realität entsteht, um es mit Michel Foucault zu formulieren.

Damit aber wäre die Erzählung nicht nur eine Form der Darstellung, sondern „a cognitive instrument“,¹¹ ein Weg, den historischen Sachverhalt überhaupt erst zu durchschauen. Das, was wir Fakten nennen, wächst aus Darstellungen mit fiktivem Charakter.

Noch eine zweite Fragestellung Ricœurs scheint mir für unseren Zusammenhang von Bedeutung. Angeregt durch die Entwicklung in Europa nach 1989 entstand ein intensiver philosophischer Diskurs um das Thema: Was heißt und wie entsteht nationale Identität?¹² Einige Überlegungen Ricœurs zur Frage der narrativen Verfertigung von Identität sind offenbar beeinflusst von den neu

¹⁰ White 1986, 116; vgl. auch 33: „Die Autorität der historischen Erzählung ist die Autorität des Wirklichen selbst, die historische Darstellung gibt dieser Wirklichkeit eine Form und macht sie zum Objekt des Begehrens, indem sie ihren Prozessen eine formale Kohärenz einpflanzt, die sonst nur Geschichten besitzen.“

¹¹ Mink 1978.

¹² Vgl. dazu Wodak u.a. 1998, 19; siehe auch Hall 1994. Eine Zusammenfassung der Diskussion findet sich bei Nitsche 1999, 82-85.

aufbrechenden Fragestellungen nach der Identität eines zukünftigen Europa und seiner einzelnen Glieder.

Folgt man Ricœur, dann bietet die narrative Verknüpfung einzelner Momente einer Biographie oder Nationalgeschichte¹³ die Möglichkeit, Kontinuität und Diskontinuität so zu arrangieren (durch einen Plot), dass die Dialektik konstitutiv zur Identität gehören kann. Ricœur beschreibt zwei konstitutive Subkomponenten des Begriffs Identität: *Selbigkeit* (lat.: idem; franz.: même) und *Selbstheit*, oder besser *Einmaligkeit*, *Unverwechselbarkeit* (lat.: ipse; franz.: ipséité).

Selbigkeit, genauer zu fassen als numerische und qualitative Identität und vor allem als ununterbrochene Kontinuität meint die Möglichkeit, eine Identität zu finden und zu erkennen, weil die einzelnen beobachteten Wahrnehmungen des Subjekts eine Unveränderlichkeit signalisieren – Selbigkeit gewissermaßen als das statische Element der Identität.

Mit der *Selbstheit*, der Unverwechselbarkeit oder Ipseität wird der dynamische Aspekt von Identität in den Blick genommen als die Wahrnehmung eines Subjekts gerade auch in den durch Brüchen gekennzeichneten Entwicklungslinien.

Durch die narrative Vermittlung von *Selbigkeit* und *Selbstheit* entsteht eine erzählte Raum-Zeit, die mittels eines Plots Kohärenz zwischen einzelnen an sich inkohärenten biographischen oder historischen Ereignissen herstellt. „Über die narrative Operation konstituiert sich somit ein dynamischer Begriff von Identität, der den der Transformation inkludiert.“¹⁴ Die narrativ verstandene Identität ist demnach nichts auf den Begriff Gebrachtes, sondern die Identität einer Figur innerhalb eines durch einen Plot konstruierten Handlungsablaufes.¹⁵ Man trägt anderen oder sich selbst auf die Frage „Wer bist du?“ eine Erzählung vor, die die Möglichkeit bietet, die oft disparaten Momente der Kontinuität und Diskontinuität in Konkordanz zu bringen.

„Narrative identity, being at the same time fictitious and real, leaves room for initiatives on the past – a ‘plot’ can always be revisited – and also for initiatives in the future. It is an open-ended identity which gives meaning to one’s practice, which makes any one act meaningful.“¹⁶

Diese narrativ konstruierte und dynamische Raum-Zeit der in die Zukunft offenen Identität ist allerdings gefährdet. Eine solche identitätsstiftende Er-

¹³ Ricœur 1991, 397: „Der Begriff der narrativen Identität zeigt seine Fruchtbarkeit weiter darin, daß er nicht bloß aufs Individuum, sondern auch auf die Gemeinschaft anwendbar ist Individuum und Gemeinschaft konstituieren ihre Identität dadurch, daß sie bestimmte Erzählungen rezipieren, die dann für beide zu ihrer tatsächlichen Geschichte werden.“

¹⁴ Wodak 1998, 55.

¹⁵ Ricœur 1996, 174: „personage“.

¹⁶ Martin 1995, 8.

zählung wird zur Legitimation von chauvinistischem Nationalismus, wenn die narrative Dynamik unterbrochen wird, die Erzählung zu einer statischen Metapher von Identität wird, sie als zeitlos ausgibt und dann absolut setzt als den Katalog der Normen, dessen Anerkennung die Zugehörigkeit zur Nation regelt.

1.1.3 Hans-Jürgen Goertz: Überlieferung als gestaltende Kraft der Erzählung von Ereignissen¹⁷

Den von Ricœur beschriebenen Prozess der Verwurzelung menschlicher Handlungen in vorauslaufenden Ereignissen, die im Modus der Erzählung überliefert werden, nimmt Goertz unter dem Blickwinkel der „Festigkeit der Geschichte“ genauer unter die Lupe. Er fragt danach, wodurch der Eindruck dieser „Festigkeit“ entsteht, die willkürlichen Interpretationen Widerstand leistet.

„Geschichte wird erkannt und wieder erkannt. ... Wenn einer von alten Zeiten spricht, fällt ein anderer ein und bestätigt: So war es. Über das Vergangene herrscht offensichtlich ein gewisses Maß an Einvernehmen. Das liegt zunächst daran, daß es eine kollektive Erinnerung an eine Chronologie gibt. Man weiß, was vorher war und was nachher kam.“¹⁸

Wie kommt es zu dieser kollektiven Erinnerung? Für Goertz spielt hier die Überlieferung eine entscheidende Rolle: „Überlieferung ist der Weg, auf dem die Nachricht vom Geschehenen weitergegeben wird und uns heute erreicht.“¹⁹ Das dürfe aber nicht so missverstanden werden, dass sich irgendwann in der Vergangenheit eine Kutsche auf den Weg und dann in der jeweiligen Gegenwart Station macht. Er bleibt im Bild: „Was ankommt, ist ... meistens übel zugerichtet.“ Unterwegs gab es Achsenbrüche, maßlose Überladungen, manchmal wechseln sogar die Passagiere, ... „So fährt <irgendwas> und <irgendwer> in die Gegenwart ein. Die Spuren der Überlieferungsgeschichte hängen am Überlieferten und verändern – manchmal bis zur Unkenntlichkeit.“ Das muss aber nicht immer eine Verfallsgeschichte sein. Manchmal „machte sich ein klappernder Karren (auf den Weg), und ein fescher Geländewagen kommt an“. Goertz beschließt sein breit ausgemaltes Bild: „Es ist also nicht das vergangene Ereignis selbst, das Festigkeit aufweist, es ist vielmehr der Überlieferungsweg, der ihm allmählich Festigkeit verleiht und vor der Beliebigkeit seiner Ausdeutung bewahrt.“²⁰

Drei Schlussfolgerungen aus der skizzierten Diskussion zur Theorie der Geschichtswissenschaft scheinen mir für die Exegese der Geschichtsbücher des Alten Testaments wesentlich.

¹⁷ Vgl. für das Folgende vor allem Goertz 1995, 95-117 und 2001.

¹⁸ Goertz 1995, 96-97.

¹⁹ Zitat hier und im Folgenden: Goertz 1995, 97.

²⁰ Goertz 1995, 98.

1.2 Die Fakten schaffende Fiktion

Auf die von Ricœur herausgearbeitete Funktion des Vergangenen als Wurzelgrund für menschliche Handlungen bezogen bedeutet das: Nicht das mit dem modernen Instrumentarium historisch-kritischer Rekonstruktion ermittelte Ereignis, sondern die narrative Gestalt, die es in der Überlieferung angenommen hat, wird konstitutiv für Ereignisse, die ihrerseits wieder erzählt werden können und sich als solche Erzählung dann auf den Überlieferungsweg machen.

Erzählungen fiktiven Charakters von historischen Ereignissen können neue Fakt und Fiktion schaffen. Für die Deutung einer jeweiligen Gegenwart im Licht ihrer Vergangenheit ist nicht das historische Faktum von zentraler Bedeutung, sondern das, was im jeweiligen kollektiven oder kulturellen Gedächtnis darüber gespeichert ist.

Das gilt selbst dann, wenn sich in nachträglicher historisch-kritischer Analyse zeigt, dass das überlieferte Ereignis nie stattgefunden hat, wie beispielsweise ein Blick auf die Wirkungsgeschichte der wohl berühmtesten Fälschung des europäischen Mittelalters zeigt: Wir wissen spätestens seit dem Humanismus, dass die „konstantinische Schenkung“ keineswegs ein Vermächtnis des byzantinischen Kaisers Konstantin d. Gr. ist, sondern Jahrhunderte später in den Schreibstuben der römischen Kirche entstand. Eine pure Fiktion also – und doch hat sie Fakten geschaffen im Ringen um die Macht zwischen dem Papsttum und den deutschen Kaisern. Ähnliches lässt sich im eigenen Forschungsfeld für das Deuteronomium und seine Wirkungsgeschichte sagen.

Diese „Fälschung“ aber ist nur ein besonders pointiertes Beispiel für die allgemeiner gültige Beobachtung: Überlieferung historischer Ereignisse, denen durch ihre Form als Erzählung zumindest ein fiktives Moment innewohnt, können Fakten schaffen.

1.3 Kollektives Gedächtnis und mentale Infrastruktur

Die Inhalte des kollektiven Gedächtnisses einer Gesellschaft allerdings sind keineswegs determiniert durch das, was an der Poststation der Gegenwart aus der Überlieferungskutsche der Vergangenheit steigt. Um weiter im Bild zu bleiben: Was ausgeladen wird und wie es kombiniert wird mit dem Gepäck anderer Kutschen, das ist gestaltbar.

Immer wieder an Knotenpunkten der Geschichte einer Kultur lässt sich beobachten, dass verschiedenste umlaufende Überlieferungen, oft auch aus verschiedenen Überlieferungssträngen oder Kulturen, angesichts einer neuen Herausforderung neu sortiert, selektiert und kombiniert werden. Es entsteht ein neuer *plot*, transparent auf die jeweils aktuelle Situation. Bei günstiger Quellenlage

lässt sich auch die Intention dieses neuen *emplotments* rekonstruieren: Die so entstehende neue Erzählung stellt einen Beitrag zur *mentalen Infrastruktur* einer Gesellschaft dar. Als Muster für das zur Sprache Bringen und Deuten von Ereignissen, Beziehungsgeflechten und Entwicklungen, die für eine Gemeinschaft, eine Polis, einen Stamm, eine Kultur zentrale Herausforderungen darstellen, können zwei Beispiele aus dem europäischen Mittelalter dienen.

Der *Heliand*, eine im ersten Drittel des 9. Jh.s entstandene altsächsische Bibeldichtung, stellt eine „das Leben Jesu in ganz inniger und doch die fremde Hoheit der heiligen Geschichte wahrende Einschmelzung in die germanische Vorstellungswelt“ dar. Für Bernd Moeller ist sie „ein ergreifendes Zeugnis dafür ..., wie rasch und tief das Christentum, das den Sachsen aufgezwungen worden war, sie innerlich erobert hatte.“²¹ Die Dichtung lässt sich allerdings auch verstehen als ein Versuch der Sieger, eine neue Interpretationsperspektive in das kulturelle Gedächtnis der unterlegenen Sachsen zu implementieren. Wie auch immer, der *Heliand* hatte eine Wirkungsgeschichte. Ob dies darin begründet ist, dass der neue *plot* Relevanz bewies, indem er half, die neuen Herausforderungen auf der Grundlage einer kollektiv akzeptierbaren Verknüpfung verschiedener Überlieferungsstränge zu bewältigen, oder ob es eine Folge der Durchsetzung des Neuen durch die neuen Machthaber war, mag hier dahingestellt bleiben.

Auch die Begründung der ottonischen Reichsphilosophie in der Verknüpfung der altrömischen Kaiseridee mit dem karolingischen Erbe und der germanisch-fränkischen Idee vom Stammeskönigtum zeigt ähnliche Muster der Implementierung eines neuen *plots* für verschiedene vorliegende Überlieferungen. Immerhin wurde dieses *emplotment* zur Basis für eine neue gemeinsame Ordnung Mitteleuropas und half dem „Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation“ in der Auseinandersetzung um die Vorherrschaft mit dem Papst.

Entscheidend für unsere Fragestellung bleibt: Unter bestimmten Bedingungen (Macht oder Relevanz) werden verschiedenste Überlieferungsstränge zu einer neuen Erzählung verwoben. Diese bieten damit eine *mentale Infrastruktur* zur Bewältigung aktueller Herausforderungen. Bewähren sie sich, werden sie Teil des kulturellen Gedächtnisses und so in der Folge selbst zu weitererzählter Geschichte.

1.4 Reduktion von Kontingenzen in der „Historie“ und Aufbau von Komplexität in „Stories“

In der Geschichtsschreibung wird durch Auswahl und Verknüpfung innerhalb des erzählten Handlungsstranges Kohärenz gestiftet. Die historischen Ereignis-

²¹ Moeller 1965, 177.

nissen innewohnende Kontingenz und Inkohärenz wird weitgehend abgebaut, wenn im Versuch, ihrer Folge Sinn abzugewinnen, Sinn gestiftet wird. David Jobling hat in den Diskussionen des Symposiums anhand von Beispielen aus Shakespears Königsdramen darauf hingewiesen, dass mit dem Fokus auf jeweils eine Titelfigur nicht nur Inkohärenzen reduziert werden, sondern auch die Komplexität einander überlappender Handlungsstränge und Biographien neu gestaltet wird. Der „Held“ des letzten Dramas der Reihe beispielsweise, Richard III., ist in den vorausgehenden Teilen von Heinrich VI. bereits Nebenfigur; Ähnliches gilt für die Frauengestalten der Historienstücke (z.B. Katharina von Frankreich und Margarete von Neapel). Die Einzeldramen werden so zu einem Beispiel, wie nicht nur Inkohärenz, sondern auch die Komplexität überlieferter Ereignisse abgebaut wird. Folgt man diesem Beispiel im Interesse meiner Fragestellung weiter, dann zeigt sich in den *Schlachten*, der Neubearbeitung von Tom Lanoye und Luk Perceval für eine Aufführung aller Königsdramen an einem Tag²², wie durch die so entstandene, ineinander verschränkte Kombination ursprünglich einzelner Handlungsstränge eine neue Komplexität entsteht. Eine Vielzahl von in den Einzelstücken jeweils auf eine Titelfigur und die ihr zugeordneten Handlungsstränge fokussierten Ereignisketten werden miteinander verwoben. Sie durchdringen sich gegenseitig und vermitteln den Eindruck einer wirklichkeitsnahen Komplexität. Es ist dies aber eine nachträglich aus dem Material der Überlieferung (den Shakespear'schen Dramen) gestaltete Komplexität dichterischen Schaffens und darf nicht verwechselt werden mit der ursprünglichen Unübersichtlichkeit von gleichzeitigen historischen Ereignissen. Auch auf diese Weise neu entstehende Unbestimmtheiten, Leerstellen (*gaps*), Inkohärenzen und unausgeglichen bleibende Elemente der Erzählung sind nicht einfach Indiz für die Nähe zum Tatsächlichen, sondern Konsequenz poetischer Gestaltung, die sich gerade dessen als Mittel der Darstellung bedient. Es wird abschließend noch darüber nachzudenken sein, inwieweit dieses Beispiel belastbar ist, wenn dem Umstand Rechnung zu tragen sein wird, dass wir es bei den Texten des AT häufig nicht mit Autoren-, sondern mit traditionaler Literatur zu tun haben. Festzuhalten bleibt aber, dass Komplexität und Inkohärenz nicht zwangsläufig Indizien für eine große Nähe der Geschichtsschreibung zum möglichen historischen Sachverhalt sind. Sie können sich auch einer Intention der Darstellung verdanken, aktuell scheinbar Inkohärentes als kohärent, d.h. innerhalb *einer* Erzählung darstellbar, auszuweisen. Die so entstehende Komplexität wäre dann nicht Widerhall kontingenter Ereignisse der Vergangenheit, sondern Reflex aktueller Situationen.

²² Lanoye / Perceval 2001.

Auf dem Hintergrund dieser Skizze zur aktuellen Theoriediskussion über die Geschichtsschreibung möchte ich nun einige Beobachtungen an ISam 18 und 19 vorstellen.

2 ISam 18 und 19: Montage als narrative Technik

Der Textausschnitt ISam 18f erweist sich gerade in seinem Charakter als Ausschnitt aus einem größeren Zusammenhang, wie er im Text der hebräischen Bibel vorliegt, als eine hilfreiche Fokussierung auf meine Fragestellung: Inwieweit können sich Beobachtungen am Text, die mit Hilfe eines literaturwissenschaftlichen Instrumentariums gewonnen werden, als förderlich erweisen für die literargeschichtliche Rekonstruktion von Wachstumsphasen des alttestamentlichen Textes? Das möchte ich im Folgenden an diesem nicht ganz willkürlichen Aus-Schnitt zeigen.

2.1 Die Textsituation

Schon die Trennung der Behandlung der beiden Kapitel 18 und 19 im Forschungsüberblick durch Dietrich und Naumann zeigt, dass wir es nicht mit einem im klassischen Sinn einheitlichen Text zu tun haben.²³ Gleichzeitig aber werden beide Kapitel zumindest in einem Grundbestand seit den ersten Überlegungen Leonard Rosts, die dann Albrecht Alt weitergeführt und Artur Weiser sowie Jakob Grønbaek mit klaren Konturen versehen haben, einer sogenannten „Aufstiegsgeschichte Davids“ zugerechnet.²⁴

Auch wenn die genannten Arbeiten trotz des „mosaikartigen Charakters“ (Weiser) eine ganze Reihe von durchgehenden Erzählzügen und Stilmerkmalen benennen, die sich nur aus einer planvollen Gesamtanlage erklären ließen und eine „Tendenz zur Legitimation Davids durch Jahwe“ (Weiser) aufwiesen, hält Walter Dietrich in seinem Referat der Forschung fest: „Daß wir in der biblischen Darstellung des Aufstiegs Davids ein eigenes, geschlossenes Geschichtswerk aus sehr früher Zeit und mit klarer Intention vor uns haben, ist indes nicht so sicher, wie ... ein Großteil der einschlägigen Forschungsbeiträge den Anschein macht.“²⁵ Vor allem die zunehmend umstrittenere Frage nach Anfang und Ende einer solchen frühen Erzählung gibt zu denken. Nach einer Würdigung von Timo Veijolas redaktionsgeschichtlichem Lösungsversuch²⁶ stellt Dietrich seine

²³ Dietrich / Naumann, 1995: 3. Die David-Saul-Geschichte im einzelnen: 3.1 David als Höfling Sauls (ISam 16–18) – 3.2 David als Rivale Sauls (ISam 19–31).

²⁴ Rost 1926; Alt 1930; Weiser 1966; Grønbaek 1971; siehe auch Nübel 1959 und Mildnerberger 1962.

²⁵ Dietrich 1997, 215–216.

²⁶ Veijola 1975.

eigene, kompositionskritisch gewonnene Antwort vor: Das „Erzählwerk über die frühe Königszeit“, eine Großerzählung, die in der Zeit nach 722 v. Chr. entstanden sein dürfte und den „vordeuteronomistischen Textbestand von 1.Sam 9 bis 1.Kön 2, vielleicht auch von 1.Sam 1 bis 1.Kön 12“ geboten habe. Er rekonstruiert eine Reihe von vorausliegenden Einzelüberlieferungen, Erzählkränzen und Novellen.²⁷

Für unseren Textausschnitt ISam 18 und 19 findet Dietrich keine Hinweise auf deuteronomistische Überarbeitungen. Das wiederum bedeutet in seinem Urteil, dass die in der Forschung immer wieder beobachteten Spannungen, Doppelungen und Brüche innerhalb der beiden Kapitel auf die Arbeit seines Erzählers zurückgehen müssten.

Wenn es sich hier um mehr als eine bloße redaktionelle Zusammenstellung von Überlieferungen handelt,²⁸ wenn hier absichts- und kunstvolles Erzählen am Werk war, dann stellt sich die Frage nach der Erzähltechnik, und die Antwort muss die in vielen Fällen konsensfähigen Beobachtungen von Inkohärenzen und Inkohäsionen im Text berücksichtigen.

Ich stelle hier eigene redaktions- und rezeptionsgeschichtliche Ergebnisse,²⁹ die die Existenz der Vaticanusfassung der LXX anders auswerten als dies Dietrich tut, zurück. Dies könnte im Anschluss an Greame Aulds Forschungsergebnisse und seinen Beitrag in diesem Band noch gesondert diskutiert werden, spielt aber für meine hiesige Fragestellung nur eine untergeordnete Rolle.

2.2 *Beobachtungen am Text*³⁰

Bei ISam 18f handelt es sich um eine kunstvolle, erzähltechnisch raffinierte Montage aus verschiedensten Elementen: Mehrere knappe Erzählungen, Erzählsplitter, ein Lied, in Erzählungen eingebaute Kommentare, Einblicke in innere Monologe der Akteure, kurze interpretierende Sätze und einzelne „historische“ Notizen werden zu einer narrativen Collage verwoben.

Trotz des hohen Erzähltempos, erkennbar am Verhältnis von *Erzählzeit* und *erzählter Zeit*,³¹ wird auch mit einem ganzen Arsenal retardierender Momente und Wiederholungen ganzer Szenen gearbeitet.

²⁷ Dietrich 1997, 229-273; Zit. 259.

²⁸ So u.a. Stolz in seinem Kommentar 1981.

²⁹ Nitsche 1998, bes. 55-59 und 93-101.

³⁰ Vgl. zum Ganzen Alter (1981) sowie Fokkelman (1986); auch wenn ich eine Reihe der Beobachtungen Fokkelmans nicht sehen kann oder für überinterpretiert halte.

³¹ Vgl. dazu Utzschneider / Nitsche 2001, 161-166, sowie zum literaturwissenschaftlichen Beobachtungsinstrumentarium insgesamt § 5a: Die alttestamentliche Erzählung, 150-186; vgl. auch Bar-Efrat 1980 und 1989.

Es werden Personen, Einzelne und Gruppen, vorgestellt, die mit David in Berührung kommen. Der Text bietet Einblicke in ihre Motive, handlungsbestimmenden Intentionen und Emotionen. Wir erfahren bei dieser Gelegenheit viel *über* David: über sein Handeln, vor allem aber über seine Wirkung, kaum etwas dagegen *von* ihm – wie allein schon die Verwendung des Leitwortes „lieben“ zeigt: Immer wird es nur für Reaktionen anderer auf ihn, niemals für seine Gefühle anderen gegenüber verwandt. Sein „Innenleben“ bleibt eine „Blackbox“.

2.2.1 Die Bezüge zwischen den Kapiteln

Kap. 18 und 19 sind erkennbar aufeinander bezogen. Die Hauptakteure beider Kapitel sind im Wesentlichen dieselben: Jonatan (18,1.3-4 und 19,2-7) und Michal (18,20 und 19,11-17) in ihren David zugewandten Reaktionen, Saul in seiner Ambivalenz, die sich immer stärker gegen David entwickelt. Die auftretenden Gruppen stellen sich ebenfalls mit einer Ausnahme alle auf die Seite Davids (Heer und Hof in 18,5; die Frauen in 18,6-7; ganz Israel und Juda in 18,16; schließlich Samuel und die Prophetenschüler in 19,18-24). Nur im Blick auf die Philister fällt der Erfolg, den David auf der ganzen Linie erringt, anders aus: Sie müssen in den Notizen in 18,5.14.30 seine militärische Tüchtigkeit und Macht akzeptieren.

Reicht ein erster Bogen bis 18,27, d.h. zu Sauls Erkenntnis, dass Jhwh mit David ist, so stellt sich im Folgenden die Frage, welche Konsequenzen Saul aus dieser Einsicht zieht. Kap. 19 macht dann deutlich: Er hat nichts daraus gelernt, im Gegenteil, er redet jetzt offen über seine Absicht, David zu töten (19,1). Er wiederholt seinen schon einmal missglückten Mordversuch (nach 18,10-11 jetzt 19,9-10). Auch sein Versuch, David durch geschicktes Manövrieren durch die Hand der Philister loszuwerden (18,17, bzw. 21-25), führt letztendlich nur dazu, dass David Schwiegersohn des Königs wird. Am Ende des 19. Kapitels schließlich hat er die Loyalität aller verloren und liegt hilflos am Boden (19,24). Saul zeigt sich uneinsichtig und wird, nicht ohne erzählerischen Spaß, „vorgeführt“.

2.2.2 Die Erzählstrategie

Zwei Akteure werden einander gegenübergestellt: Saul und David. Auf wessen Seite die Erzählung steht, bleibt nicht lange verborgen. Obwohl, oder gerade weil wir viel über die Emotionen Sauls erfahren, die aus seiner Perspektive anfangs nicht überraschend sind, entsteht doch immer stärker der Eindruck eines Menschen, der sich wider besseres Wissen in seine verstockte Haltung verbohrt. Zorn (18,8) und der Argwohn (18,8b-9), David könne die schon in ISam 15,23.28 von Samuel angekündigte „Ablösung“ sein, wandeln sich in Furcht (18,12), in Grauen vor den Erfolgen Davids (18,15) und schließlich in

nackte Angst (18,29), die dann dazu führt, dass er in 19,1 seine Tötungsabsichten öffentlich macht. Gleichzeitig aber holt er den Gegenspieler an den Hof (18,2), befördert ihn zweimal (18,5.13), entfernt ihn vom Hof, bietet ihm schließlich die Einheirat in seine Familie an und ist auch noch 19,6-7 bereit, ihn wieder an den Hof zurückzuholen. Weder direkte Aggression noch beförderungstechnisches Manövrieren oder der Versuch, ihn als Familienmitglied zu neutralisieren, führen zum gewünschten Erfolg.

David dagegen erweckt in der Zeichnung des Textes den Eindruck eines Menschen, der beinahe schlafwandlerisch wie der „Idiot“ Dostojewskis ohne Hintergedanken durch die Handlung geschoben wird. Das Ziel des Ganzen, sein Aufstieg auf Kosten der Sauliden, wirkt in dieser Schilderung nicht als Ergebnis absichtlichen Handelns des Helden, sondern vor allem als Konsequenz des Versagens anderer.

Gleichzeitig mit dem Einblick in die Ängste und Absichten Sauls ermöglicht die gewählte Erzählstrategie den Leserinnen und Lesern immer wieder einen Wissensvorsprung. Erst in 18,27 erkennt Saul, was sie schon seit geraumer Zeit wissen: Über Saul ist ein böser Gottesgeist gekommen (18,10), Jhwh ist von Saul gewichen (18,12) und hält es „mit“ David (18,12.14). Könnte man aufgrund der schließlich doch noch erfolgten Einsicht Sauls auf eine Wende in den Beziehungen zwischen den beiden Protagonisten rechnen, wird diese Stück für Stück in den im 19. Kapitel gebotenen Szenen als unmöglich gezeigt: Saul hat nichts gelernt! Immer wenn sich doch noch eine Beruhigung ankündigt, bringt die Erzählung erneut etwas ins Spiel, das die Aggression Sauls wieder weckt: nach 19,7 die Notiz von Davids militärischen Erfolgen in 19,8, die zum zweiten Mordversuch in 19,9-10 führt. Nach der Enttäuschung über den Frontwechsel seiner Tochter (19,17) und der Flucht Davids die Nachricht, wo sich dieser versteckt hält (19,19).

2.2.3 Ironie als erzählerisches Mittel

Nachdem in Kap. 18 durch den Einblick in subjektiv durchaus nachvollziehbare Emotionen Sauls dieser als tragische Gestalt vorgestellt worden ist, bietet Kap. 19 dann die Möglichkeit für Leserinnen und Leser zur ironischen Distanzierung. Schon in 19,1, wenn im Kontrast zur jetzt öffentlich bekannten Aggression Sauls von dessen Sohn gesagt wird, dass er „Gefallen an David gefunden habe“, setzt dieses Stilmittel ein. Immerhin hatte Saul gerade noch (18,22) die selbe Wendung in durchschaubarer Taktik verwandt. Sowohl die Szene mit Michals Trick zur Rettung Davids (19,11-17) atmet Ironie als auch jene, in der der König dreimal vergeblich Boten in die Prophetensiedlung sendet, um David zu verhaften, nur um dann am Ende doch selbst gehen zu müssen und gleichfalls erfolglos zu bleiben.

Auch die in ihren Bezügen sehr genau geschilderte Szene von Jonatans Gesprächen mit David und Saul, um diese wieder zusammen zu bringen, ist bezeichnend: Wenn Jonatan mit David spricht (19,2-3 und 7a), weiß Saul nichts davon. David dagegen wird als heimlicher Zeuge des Gesprächs des Sohnes mit dem königlichen Vater auf dem Feld gezeigt. Die Dinge laufen an Saul vorbei.

2.2.4 Mehr als eine Familien- oder Dynastiegeschichte

Es fällt auf, dass die Kommunikation zwischen beiden Hauptakteuren in vielen Fällen nicht direkt, sondern über Mittelsmänner läuft. In der eben in den Blick genommenen Szene (19,2-7) spielt Prinz Jonatan die Rolle des erfolgreichen Vermittlers zwischen zwei Parteien, die sich ins Kommunikations-Aus gespielt haben. In der Erzählung von Sauls vergeblichem Versuch, David aus der Prophetensiedlung zu holen, werden Boten eingesetzt (19,20f). Ist es in diesen beiden Fällen der Situation jeweils durchaus angemessen, eine Art „Pendeldiplomatie“ einzusetzen, mutet es in der Szene von Davids vorge-täuschter Krankheit angesichts der räumlichen Situation innerhalb der als Schauplatz vorausgesetzten Festung von Sauls Gibeon schon leicht befremdlich an. Bei den Verhandlungen über eine mögliche Eheschließung Davids mit den Saultöchtern Merab oder Michal schließlich (18,22-26) wird das empfindlich gestörte Verhältnis der beiden Protagonisten, die auf Kommunikation doch nicht verzichten können, augenfällig.

Erzähltechnisch lassen sich diese durch Mittelsmänner verzögerten Gesprächssituationen als spannungssteigerndes Retardieren verstehen. Erzählstrategisch dient es auch dazu, Zeit, Erzählzeit zu gewinnen, damit Leserinnen und Hörer selbst weiterdenken, die so eröffneten temporären Leerstellen selbst füllen können, um schließlich durch das erzählte Ergebnis bestätigt zu werden in ihrer Einschätzung der Situation, die die Erzählung ja längst vorbereitet hatte. Darüber hinaus kann es aber auch, von der wahrscheinlichen Funktion unserer Collage-Erzählung her, verstanden werden als die Darstellung eines politischen Prozesses, bei dem die räumlichen Situationen weit über die hier gegebene Nähe hinausgehen (dazu später mehr).

Diese Spur findet sich auch in der auf engstem Raum vorgeführten Montage zweier Welten: „Ganz Israel und ganz Juda“ (18,16), der Norden und der Süden kommen in den Blick. Bezeichnend Davids (rhetorische?) Frage in 18,18: „Wer bin ich denn und wer ist meine Sippe, mein väterliches Geschlecht in Israel (im Norden), dass ich Schwiegersohn des Königs werden sollte?“ Im weiteren Verlauf der Samuelbücher wird diese offenbar schwer zu überbrückende Distanz zwischen dem Norden und dem Süden ja noch des Öfteren an entscheidenden Knotenpunkten der Handlung eine wesentliche Rolle spielen.

Neben dem schon oben angeführten Erfolg Davids bei allen Gruppen der Gesellschaft verdient es in diesem Zusammenhang noch einmal erwähnt zu werden, dass auch die Prophetie in eindeutig israelitischer, das heißt Nordreich-Prägung eine entscheidende Rolle am Ende von Kap. 19 findet: Auch sie, die ja früher (ISam 9–10; vor allem 10,12) als auf Seiten Sauls stehend geschildert wird, stellt sich nun auf die Seite Davids.

Hier geht es um mehr als eine zur Konfrontation eskalierende Familien- und Dynastiegeschichte. Hier wird schrittweise und nachvollziehbar das Ende der Staatskunst eines Herrschers gezeigt und narrativ verdichtet in einer Figur deutlich: Die Chance des Nordens liegt im Süden! Literarisch wird damit die Situation nach der Schlacht auf dem Gebirge Gilboa vorbereitet, politisch aus meiner Sicht die Ereignisse nach dem endgültigen Ende des Nordreichs.

2.2.5 Bleiben Inkohärenzen?

Lässt sich also mit literaturwissenschaftlichem Instrumentarium zeigen, dass der Ausschnitt ISam 18 und 19 etwas anderes ist als eine redaktionelle Sammlung von disparatem Überlieferungsmaterial, das vor allem splitterhaft historisch auswertbare Einblicke in die frühe Königszeit ermöglicht? Dann muss auch eine Textsituation in den Blick genommen werden, die häufig als Beleg für die Disparatheit des Materials angeführt wird: 18,17-19.20-27.28.29.30. Für Fritz Stolz beispielsweise stellt sich der Textbefund so dar: „Wenngleich also die große Linie in der Aussage des Abschnittes ganz deutlich ist, so ist doch ebenso klar, daß verschiedenartige Überlieferungsstücke zusammengefügt sind, die sich noch recht deutlich voneinander abheben. Zunächst findet sich eine Anekdote, welche davon erzählt, wie Saul seine Tochter David verspricht und sie hernach einem anderen zur Frau gibt. ... Die beiden anderen, ineinander verarbeiteten und thematisch ähnlichen Überlieferungen sind nur bruchstückweise erhalten.“³² Die Beschreibung ist mehr oder weniger konsensfähig. Aber dann wird das eigentliche Interesse Stolz' sichtbar: „Der Stoff (der Anekdote) bringt das Konkurrenzverhältnis zwischen dem König und seinem mächtigen Truppenführer, dem er einerseits verpflichtet ist und den er andererseits doch nicht zu stark werden lassen will, klar zum Ausdruck. Es ist gut denkbar, daß diese Überlieferung bereits in die Zeit zurückgeht, in der David und Saul zusammen lebten, und ein historischer Kern ist nicht ausgeschlossen.“ Der Text dient Stolz vor allem als mögliche Quelle für die Rekonstruktion des historischen Ereignisses, von dem er erzählt: David wurde Schwiegersohn des Königs. Der vorliegende Text in seiner montierten Komplexität, mit seinen

³² Dieses und das folgende Zitat: Stolz 1981, 125.

„Dubletten“ bietet dem Historiker einige Schwierigkeiten auf seiner Suche, was denn eigentlich gewesen sei.³³

Nimmt man den vorliegenden Text als Teil der kunstvoll collagierten Erzählung, deren Erzähltechnik und Strategie ich eben versucht habe zu beschreiben, und unterstellt man die gerade angedeutete mögliche Funktion, die gleich im letzten Abschnitt noch weiter untersucht werden soll, dann zeigt sich: Unabhängig davon, ob die Szenen aus einer Hand stammen oder nicht, es handelt sich nicht einfach um Dubletten, sondern um eine kunstvolle Komposition im Dienst der bisher ermittelten Intention,³⁴ die wiederum mit einer Reihe von Elementen feinen Humors arbeitet.

Zweimal wird Sauls vordergründige Absicht erzählt, David an seine Familie zu binden und damit dessen in seinen Augen möglichen und gefährlichen weiteren Aufstieg eventuell zu neutralisieren. Beim ersten Mal misslingt dieser Plan, beim zweiten Mal ist er scheinbar erfolgreich. Erst im weiteren Verlauf zeigt sich, dass nichts gewonnen war. Zugleich wird zweimal Sauls heimliche Absicht erzählt, David mit Hilfe einer seiner Töchter in eine Auseinandersetzung mit den Philistern zu treiben, aus der er nicht zurückkommt. Beide Male schlägt die Absicht fehl. Das klingt noch ziemlich platt. Die subtile Erzählkunst hinter dieser scheinbaren Dublette wird bei genauerem Lesen allerdings doch sehr deutlich erkennbar. Die erste Szene lässt in der Knappheit ihrer Erzählung eine ganze Reihe von Fragen offen. Leserinnen und Hörer haben noch viel Freiheit zur eigenen Interpretation. Die zweite Szene bietet dann aber eine Füllung dieser Unbestimmtheiten an.

Die Merab-Episode ist eigentlich nur ein „Erzählsplitter“: eine Rede Sauls, ein Blick auf seine Motive, eine scheinbar unbestimmte Antwort Davids und eine überraschende abschließende Notiz.

Diese Szene nimmt offenbar das Versprechen Sauls, dem Goliath-Sieger neben anderer Belohnung seine Tochter zur Frau zu geben (17,25), auf. Ina Willi-Plein hat in den Diskussionen des Symposiums darauf hingewiesen, dass der Text sehr präzise zwischen dem Angebot einer „Dienstehe“ und der Möglichkeit, Schwiegersohn des Königs zu werden, unterscheidet: Saul bietet David in V.17 eine Dienstehe mit Merab an.³⁵ Damit würde er den unbequemen Emporkömmling nicht nur in seine Autorität als König, sondern auch in die als Patriarch seiner Sippe binden. Die Erzählung eröffnet auch einen Blick in seine heim-

³³ Vgl. dazu nur das Problem, welche Saul-Tochter wann mit wem verheiratet war und welche wem die fünf in IISam 21,8 erwähnten Söhne gebar? (ISam 25,44; IISam 3,13-16; 21,8: Michal oder Merab?)

³⁴ U.a. wird die Michal-Episode formal nicht neu eröffnet, sondern schließt einfach mit *wayyiqtol* an; vgl. zum Folgenden auch die Übersicht im Anhang.

³⁵ Willi-Plein 2002, 84-85, bes. Anm. 18. Vgl. auch ihren Beitrag in diesem Band.

lichen Absichten: Er will David tot sehen, aber sich nicht die Hände schmutzig machen. Davids Antwort fällt „höflich“ aus. Ganz der Sprache der Etikette verbunden spricht er: „Wer bin ich, und was gelte ich und mein Herkommen in Israel, dass ich Schwiegersohn des Königs werden sollte?“ Mit der anschließenden, doch beim ersten Lesen sehr überraschenden Notiz, dass Merab einem anderen zur Frau gegeben wird, endet die Szene.

Wodurch wird dieser abrupte Sinneswandel Sauls motiviert? Ist es ein weiterer Beleg für seinen Wankelmut, seine Unberechenbarkeit? Vermutet er hinter der „höflich“ fragenden Antwort Davids eine Ablehnung, eine Briskierung?

In 18,23 reagiert David in ähnlicher Sprachform auf das zweite Angebot Sauls. Dort aber wird durch die Reaktion seiner Gesprächspartner deutlich, dass man die Antwort Davids keinesfalls als endgültige Ablehnung, sondern als Verhandlungseröffnung versteht, die dann auch mit dem Angebot für einen Brautpreis weiter geführt wird, der durch einen zwar nicht wohlhabenden, aber tapferen Mann auch tatsächlich erbracht werden kann.

Damit signalisiert die Erzählung: David hat mit seiner fragenden Antwort in 18,18 auch das erste Angebot des Königs keineswegs abgelehnt. Warum aber dann die Entscheidung Sauls, Merab einem anderen zur Frau zu geben?

Liest man die beiden Episoden aufeinander bezogen und als Einblick in die Subtilität diplomatischer Verhandlungen, dann kommt die Beobachtung Willi-Pleins zum Tragen: Saul bietet in der Merab-Episode David eine Dienstehe an. David aber „missversteht“ dieses Angebot: Er spricht in seiner Antwort davon, Schwiegersohn des Königs zu werden. Das aber passt nicht zu den Plänen Sauls und er bricht das Vorhaben ab, gibt Merab einem Anderen zur Frau.

In der Michal-Episode dagegen eröffnet er sein Angebot mit dem anderen Rechtsstatus (V.21), und in den anschließenden Verhandlungen, für die uns die Erzählung an der Instruktion der Vermittler durch Saul teilhaben lässt, bestätigt sich die diplomatische Raffinesse Sauls. Der Text des jetzt Michal betreffenden Angebots wäre nur schwer in einem direkten Gespräch zwischen Saul und David vorstellbar. Seine „Diplomaten“ dagegen können so reden: „Siehe, der König hat Gefallen an dir gefunden (!), und alle seine Knechte lieben dich. Nun werde doch Schwiegersohn (!) des Königs.“ Dass Saul keineswegs die Absicht hat, dieses Angebot aufrecht zu erhalten, zeigt der weitere Text. Als alle Bedingungen erfüllt sind, ist beim Vollzug der Eheschließung nicht mehr die Rede vom Rechtsstatus des Schwiegersohns des Königs. Lapidar wird erzählt: „So gab ihm Saul seine Tochter Michal zur Frau“ (18,27). Dass Saul dies auch so verstand, macht die Erzählung in ISam 25,44 deutlich: Nach dem endgültigen Bruch vergibt er Michal erneut, diesmal an Palti ben Laïs aus Gallim. Für die Erzählung aber ist auch klar, dass David diese Rechtsauffassung Sauls nicht teilt. Sie berichtet in IISam 3,13-16, dass er Michal zurückfordert,

sobald er die Macht dazu hat. In den Verhandlungen zwischen David und Abner über die Übernahme der Herrschaft auch über den Norden wird dies Teil der Abmachung. Die Ehe und ihr Status spielen offenbar für die Erzählung eine nicht unwesentliche Rolle in der Frage der Legitimität der Ansprüche Davids. Sie stellt hier die Rechtsauffassungen beider Charaktere (Saul und David) nebeneinander und entscheidet nicht explizit zwischen ihnen – etwa durch einen kommentierenden Satz. Im Kontext der ganzen Erzählung freilich wird deutlich, dass sie die Position Davids teilt, dass er in ISam 18 Schwiegersohn des Königs geworden sei.

2.2.6 Zusammenfassung

Unabhängig davon, wann die Merab-Episode Bestandteil der Erzählung wurde, zeigt sich m.E. in der Analyse, dass sie gut zum literarischen Charakter der Collage passt, deren narrative Montagetechnik ich für den Ausschnitt der Kapitel 18 und 19 herauszuarbeiten versucht habe. So entsteht aus vielen Einzelteilen, die mit großer Kunst und Subtilität, nicht ohne Ironie und Humor montiert sind, eine neue Erzählung mit großer und bewusst komponierter Komplexität. In ihr überlagern sich sorgfältig verwoben verschiedene Perspektiven, einzelne Überlieferungen und politische Legitimationsstrategien. Vordergrundig geht es um eine Auseinandersetzung zwischen zwei Protagonisten um die Macht, die Ablösung einer ehemaligen Lichtgestalt, die vom Glück und von Jhwh verlassen wurde, durch eine neue, Zukunft eröffnende – bei genauerem Hinsehen wird die politisch-diplomatische Ebene deutlich erkennbar: Hier treffen zwei politische Größen aufeinander, und die Frage wird verhandelt, bei wem die Zukunft liegt.

3 Die narrative Collage von ISam 18 und 19: Entstehung, Intention und Funktion eines Erzählwerkes über die frühe Königszeit

Nimmt man die Überlegungen meines ersten und die Beobachtungen des zweiten Abschnitts zusammen, dann ist m.E. deutlich: Der Text, aus dem die Kapitel 18 und 19 einen charakteristischen Ausschnitt darstellen, ist etwas anderes als die redaktionell überarbeitete Sammlung alter Überlieferungen. Er stellt auch mehr dar als einen Fundus für „storyteller“.³⁶ Es handelt sich um eine Erzählung, ein Erzählwerk von großer literarischer Qualität. Hier wird weder einlinig noch eindimensional einfach eine Story abgewickelt. Schon die Analyse der beiden Kapitel hat gezeigt, was sich für einen weiteren Kontext noch differenzierter bestätigt: Mit einer ausgefeilten Montagetechnik ist hier eine kunstvoll erzählende Collage entstanden, die Material unterschiedlichster Provenienz, ver-

³⁶ Campbell 2002, siehe auch seinen Beitrag „Synchrony and the Storyteller“ in diesem Band.

schiedenster Stile und Formen und ursprünglich differierender Intentionen zu einem neuen und beeindruckenden Ganzen verwebt.

3.1 *Eine Fakten schaffende Erzählung fiktionalen Charakters als Beitrag zur mentalen Infrastruktur*

Überlieferungen von historischen Ereignissen, die durch *emplotment* zu Einzelerzählungen, Erzählkränzen oder Novellen schon für längere Zeit als gedeutete Geschichte Eingang in das kollektive Gedächtnis des Nord- und des Südreiches gefunden hatten, liegen nun in einer Kombination vor, die eine begründete Vermutung zulässt: Das Erzählwerk, das alle diese Komponenten in neuer Weise aufeinander bezieht, dürfte einer jener *plots* sein, die an den Wendepunkten der Geschichte einer Kultur entstehen; immer dann, wenn die im kulturellen Gedächtnis gespeicherten Überlieferungen allein nicht mehr ausreichen, um die aktuellen Herausforderungen zu bewältigen.

Damit sind wir vor die Frage gestellt, ob es eine oder mehrere Situationen in der Geschichte des Alten Israel gibt, in der oder denen dieses Erzählwerk eine Funktion gehabt haben könnte beim Aufbau einer neuen mentalen Infrastruktur.

Nach dem bisher Vorgestellten kann es kaum verwundern, wenn ich eine dieser Situationen in spätvorexilischer Zeit identifiziere.³⁷ Viele Texte des Alten Testaments und auch archäologische Befunde zeigen uns, dass nach dem endgültigen Untergang des Nordreichs und der Einschrumpfung des Südreichs auf die engere Umgebung Jerusalems, vielleicht noch zu Zeiten König Hiskijas, eine Chance gesehen wurde, den alten Nord-Süd-Antagonismus zu überwinden. Jerusalem wuchs, seine engen Grenzen wurden gesprengt durch Flüchtlinge aus allen ländlichen Gebieten und aus dem Nordreich. Was dann zur Zeit Joschijas kurzfristig noch einmal Wirklichkeit werden sollte, schien gerade durch die eigentlich bedrohlichen Ereignisse plötzlich möglich geworden: „Ganz Israel und Juda“ ein Staat, unter einem Herrscher, einer Dynastie.

Um für die Realisierung einer solchen Option den Boden zu bereiten, brauchte es mehr als eine Apologie der Legitimation der Dynastie. In der kollektiven Erinnerung musste es verankert sein: Schon damals, als alles begann, in den Anfängen der Staatswerdung, war alles angelegt auf diese Lösung hin. Der Süden hatte dem Norden auch damals die Einheit nicht aufgezwungen.

³⁷ Eine zweite mögliche Situation möchte ich hier nur andeuten. Auch in nachexilischer Zeit haben wir Belege für einen Nord-Süd-Antagonismus, der schließlich im Widerstand gegen die Seleukiden noch einmal überwunden werden konnte. Ist das jene Situation, in der in das Erzählwerk ein letztes Mal weitere Erzählungen und Kommentare im beschriebenen Sinn eingeschrieben wurden? Vgl. dazu Nitsche 1998, 55-59 und 93-101 sowie auch Graeme Aulds Beitrag in diesem Band.

„Befänden wir uns auf der richtigen Spur, dann wäre die Botschaft des Geschichtswerkes über die frühe Königszeit möglicherweise eine sehr konkrete: Ihr Nordisraeliten habt vom Hause Davids nichts zu befürchten, aber viel zu erhoffen! Laßt uns frühere Fehler eingestehen, ungerechtfertigte Verdächtigungen aufgeben, tief verwurzeltes Mißtrauen ablegen – und gemeinsam eine neue Zukunft suchen!“³⁸

Mit dieser Intention entsteht eine faszinierende Story mit einem komplexen *plot* und einem einfachen Bekenntnis: Nicht der Ehrgeiz Davids, sondern der geschichtslenkende Wille Gottes war es, der sich damals durchsetzte. Die Spuren in der Geschichte zeigen eine klare Richtung an: Jhwh geht mit auf dem Weg in die Einheit unter der Führung seines Knechtes David. Und es wird erzählt, dass schon damals, in der dargestellten Zeit, alle Gruppen und Parteien ganz Israels und Judas dies erkannt hätten.

Wenn also das Erzählwerk in seiner literarischen Qualität weit hinausgeht über eine mögliche Funktion als Fundus für einzelne Performances von „storytellers“ (Campbell), kann es doch auch verstanden werden als Angebot eines neuen *plots* für eben solche. Auf diese Weise könnte ein literarisches Kunstwerk in einer vor allem durch mündliche Überlieferung geprägten Kultur Wirkung entfaltet, langfristig Fakten geschaffen haben: in der politischen Geschichte, erkennbar an den Erfolgen Joschijas – in der Religions- und Theologiegeschichte, ablesbar am Vieles prägenden deuteronomisch / deuteronomistischen Programm – nachspürbar in dem Eindruck, den die biblischen Texte von der Geschichte der frühen Königszeit vermitteln.

Das von Antony Campbell postulierte, vermutlich sich gegenseitig befruchtende Nebeneinander von schriftlicher Produktion und mündlicher Performance könnte ein erster Hinweis darauf sein, wie dieses Kunstwerk entstanden ist: nicht als auktoriale Literatur, als „frei entworfenen Opus eines erzählerischen Genies“ (mit Dietrich), sondern in einem Prozess, den der Begriff „traditionale Literatur“ zu beschreiben versucht.

3.2 *Reduktion von Kontingenz in der Historie und Aufbau von Komplexität in einer Story*

Die Komplexität des Erzählwerkes verdankt sich nicht dem unverbundenen Nebeneinander kontingenter historischer Ereignisse. Sie entstand durch die Montage verschiedener, einander überlappender Versuche, erzählend Sinn zu stiften in und zwischen den Ereignissen. So ist die Komplexität auch weniger Beleg für die Historizität des Erzählten. Nicht die ursprüngliche Kontingenz

³⁸ Dietrich 1997, 267-68.

der dargestellten Zeit, sondern die komplexen Herausforderungen der Zeit der Darstellung spiegeln sich in ihm wider. Dementsprechend habe ich mit dieser Studie keinen Blick auf die historischen Ereignisse, sondern einen Einblick in die Werkstatt des Geschichte(n)-Machens in einer historisch rekonstruierbaren Epoche des Alten Israel versucht – indem ich eine von Dietrich gelegte Spur im Blick auf jenes „anspruchsvolle, kunstvolle Erzählwerk“ aufnahm: „Fast wichtiger als historische sind ästhetische und theologische Fragen.“³⁹

Bibliographie

- Alt, A., Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina: Ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. 2, München ³1964, 1-65.
- Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981.
- Bar-Efrat, S., Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative: VT 30 (1980), 154-173.
- Bar-Efrat, S., *Narrative Art in the Bible*, 1989 (JSOT.S 70).
- Barthes, R., *Historie und ihr Diskurs: Alternative* 62 / 63 (1968), 171-180.
- Berger, P.L. / Luckmann, T., *Die gesellschaftliche Konstitution der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt 1980.
- Blum, E. / Utschneider, H. (Hg.), *Lesarten der Bibel. Beiträge zur Theorie der Exegese des Alten Testaments*, erscheint Stuttgart 2005.
- Braudel, F., *Geschichte und Sozialwissenschaften – La longue durée*: Wehler, H.-U. (Hg.), *Geschichte und Soziologie*, Köln 1972, 189-215.
- Braudel, F., *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II.*, ⁴1979, dt. Frankfurt 1990.
- Campell, A.F., *The Storyteller's Role. Reported Story and Biblical Text*: CBQ 64 (2002), 427-441.
- Danto, A.C., *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt 1972.
- Dietrich, W. / Naumann, T., *Die Samuelbücher*, 1995 (Erträge der Forschung 287).
- Dietrich, W., *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr.*, 1997 (BE 3).
- Fokkelman, J.P., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analysis*, Bd. 2: *The Crossing Fates*, 1986 (SSN 23).
- Goertz, H.-J., *Umgang mit Geschichte. Einführung in die Geschichtstheorie*, Hamburg 1995.
- Goertz, H.-J., *Unsichere Geschichte. Zur Theorie historischer Referentialität*, Stuttgart 2001.
- Grønbaek, J., *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1.Sam.15 – 2.Sam.5). Tradition und Komposition*, 1971 (AthD 10).
- Hall, S., *Rassismus und kulturelle Identität*, *Ausgewählte Schriften* Bd. 2, Hamburg / Berlin 1994.
- Huntington, S.P., *Kampf der Kulturen. The Clash of Civilisations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München 1996.

³⁹ Dietrich 1997, 260.

- Iggers, G.G., *Geschichtsschreibung im 20. Jahrhundert. Ein kritischer Überblick im internationalen Zusammenhang*, Göttingen 1993.
- Lanoye, T. / Perceval, L., *Schlachten. Nach den Rosenkriegen von William Shakespeare, Textbuch zur Aufführung an den Münchner Kammerspielen*, München 2001.
- Martin, D.-C., *The Choices of Identity: Social Identities I/1* (1995), 5-20.
- Mildenberger, F., *Die vordeuteronomistische Saul-Davidüberlieferung*, Diss. theol., Tübingen 1962.
- Mink, L.O., *Narrative Form as cognitive Instrument: Canary, R.H. / Kozicki, H. (Hg.), The Writing of History. Literary Form and Historical Understanding*, Wisconsin 1978, 128-150.
- Moeller, B., *Geschichte des Christentums in Grundzügen*, Göttingen 1965.
- Nitsche, S.A., *David gegen Goliath. Die Geschichte der Geschichten einer Geschichte. Zur fächerübergreifenden Rezeption einer biblischen Story*, 1998 (Altes Testament und Moderne 4).
- Nitsche, S.A., „Suchet der Stadt Bestes“ – Überlebenstaktik oder neues Identitätskonzept?: Becker, D. (Hg.), *Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen*, 1999 (Theologische Akzente 3), 81-99.
- Nübel, U., *Davids Aufstieg in der Frühe israelitischer Geschichtsschreibung*, Diss. theol., Bonn 1959.
- Rancière, J., *Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens*, Frankfurt 1994.
- Ricœur, P., *Zeit und Erzählung*, Bd.3, München 1991.
- Ricœur, P., *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.
- Rost, L., *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, 1926 (BWANT 42).
- Stolz, F., *Das erste und zweite Buch Samuel*, 1981 (ZBK.AT 9).
- Stone, L., *Die Rückkehr der Erzählkunst. Gedanken zu einer neuen alten Geschichtsschreibung: Raulff, U. (Hg.), Vom Umschreiben der Geschichte. Neue historische Perspektiven*, Berlin 1986, 88-102.
- Utzschneider, H. / Nitsche, S.A., *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testamentes*, Gütersloh 2001.
- Veijola, T., *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, 1975 (AASF. Serie B, 193).
- Weiser, A., *Die Legitimation des Königs David. Zur Eigenart und Entstehung der sogen. Geschichte von Davids Aufstieg: VT 16* (1966), 325-354.
- White, H., *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*, Stuttgart 1986.
- White, H., *Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung*, Frankfurt 1990.
- White, H., *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt 1994.
- Willi-Plein, I., *Michal und die Anfänge des Königtums in Israel: Dies., Sprache als Schlüssel. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn, 2002, 79-96.
- Wodak, R. / de Cillia, R. / Reisigl, M. / Liebhart, K. / Hofstätter, K. / Kargl, M., *Zur diskursiven Konstruktion nationaler Identität*, Frankfurt 1998.

Anhang

ISam 18,17-19.20-27 – Zwei Angebote: Diensteste oder Schwiegersohn des Königs?

18,17-19: Merabepisode

(vgl. 17,25: Saul verspricht dem Goliatsieger seine Tochter)
„Erzählsplitter“: eine Rede Sauls, ein Blick auf die Motive, eine Antwort Davids (Unbestimmtheit) – Leerstelle – dann eine überraschende Notiz

EZ	Merab	Saul Knechte		David
		Motive	Handeln	
qtol			17a-c: bietet David Merab als Frau an 17d-e: Bedingung: JHWH-Kriege führen 17f-h: Philister sollen David töten, Saul bleibt ohne Schuld	18: reagiert „höflich“: Schwiegersohn d. Königs zu werden
19: Erzählung notiert: Merab wird zum Termin der Hochzeit Adriel aus Mehola zur Frau gegeben				
Vordergründige Absicht Sauls:		fehlgeschlagen:	David geht keine Diensteste ein	
Hintergründige Absicht Sauls:		fehlgeschlagen:	David überlebt	

18,20-27: Michalepisode

Eine Erzählung mit zwei Runden „indirekter Kommunikation“

EZ	Michal	Saul Knechte		David
		Motive	Handeln	
qtol	20a: gewinnt D. lieb	20c-21d: sieht in M.s Liebe eine Chance für seine Pläne, D. durch die Hände der Philister zu töten	21e-f: bietet D. an, sein Schwiegersohn zu werden 22: beauftragt Knechte zur Ermutigung D.s, sich jetzt zu verschwägern mit dem König	20b: melden dies Saul
25e: Hinweis auf Motiv Sauls (vgl. 20c-21)		25a-d: nimmt D.s Antwort wörtlich und instruiert Knechte: schlägt „blutigen Brautpreis“ vor	23a: führen Auftrag aus 23b-d: reagiert „höflich“ 24: melden Saul D.s Antwort	
26c: Hinweis auf Frist			26a: führen Auftrag aus 26b: akzeptiert 27a-e: erfüllt Bedingung doppelt, um Schwiegersohn des Königs zu werden	
		27f: gibt D. Michal zu Frau		
Vordergründige Absicht Sauls:		"erfolgreich":	David heiratet in die Königsfamilie ein	
Hintergründige Absicht Sauls:		fehlgeschlagen:	David überlebt	

Summary

On the ground of the newest discourse on the role of the narrative in historiography (H. White, H.-J. Goertz, a.o.), in philosophical hermeneutics (P. Ricoeur), and in the theory of culture (R. Wodak, D.-C. Martin, a.o.), ISam 18 and 19 are analysed under literary aspects. The complex text is a very characteristic part of a larger narrative work of great literary quality in which the story is not told in a one-dimensional or straight-lined way. The analysis of the two chapters shows what can be said for a wider context in an even more differentiated way: working with an elaborate technique of assembling the text an artistic collage is created. Material of most different origin, style and characteristics and originally differing intentions is interwoven to one new and impressing whole. The resulting plot has a clearly evident function as a part of a newly developing mental infrastructure in the time after 722 B.C. It offers new ways of interpretation and the possibility of meeting the challenges of the new era after the end of the Northern Kingdom and of overcoming the antagonism of North and South in Israel. Through the implementation of literary aspects a close survey of the text together with the understandings of the theory of history leads to an insight into the (hi)story-writing in Ancient Israel.

David und Merab – eine historische oder eine literarische Beziehung?

Peter Mommer

Innerhalb der sogenannten Aufstiegsgeschichte Davids, deren Umfang mit ISam 16 – IISam 5 wohl richtig beschrieben ist,¹ stehen die besonderen Beziehungen Davids zu den Saulkindern Jonatan, Michal und Merab vor allem in ISam 18–20 im Zentrum des Interesses. Dabei ist Davids Beziehung zu Jonatan des öfteren Thema der Forschung gewesen, zumal in den letzten Jahren.² Und auch Davids Beziehung zur jüngeren der Saultöchter, Michal, ist entsprechend gewürdigt worden.³ Allein „(d)ie ein wenig blaß bleibende Gestalt der Merab, der älteren Tochter Sauls, hat in ihrem Gegenüber zu Michal, ihrer jüngeren Schwester, (nur) verschiedentlich das flüchtige Interesse der Exegeten geweckt.“⁴

Diese Tatsache macht ein wenig neugierig, zumal sich gerade um die Textpassagen, die Merab betreffen, eine Reihe exegetisch interessanter Beobachtungen ranken, die hellhörig werden lassen. Ich will versuchen, den zugegeben wenigen Spuren der Merab im biblischen Text nachzugehen. Dass die Nachfrage nach Merab dabei neben dem Interesse an der literarischen Gestaltwerdung der Texte auch von historischem Interesse ist, ja dass Aussagen über

¹ Vgl. etwa Kaiser 1984, 160f; Dietrich / Naumann 1995, 66ff; Dietrich 1997, 213ff (Lit.), wobei hinsichtlich der Frage, ob bereits 16,1-13 dazu gehört, ein Dissens besteht; vgl. dazu Mommer 1991, 176-186.

² Vgl. Dietrich / Naumann 1995, 100f; Kaiser 1990, 281ff.

³ Vgl. Dietrich / Naumann 1995, 64-66. Dazu Willi-Plein 1997 = 2002.

⁴ So Dietrich / Naumann (1995, 99) mit einer kurzen Übersicht über die einschlägigen Forschungsbeiträge. Im Folgenden wird häufiger auf den Band aus der Reihe EdF hingewiesen, vor allem, wenn es um die Zusammenstellung und Beurteilung einschlägiger Beiträge zu Einzelproblemen geht. Wer entsprechende Literatur zum Weiterlesen sucht, sei auf diesen Band verwiesen.

den einen Fragehorizont kaum gemacht werden können, ohne auch den jeweils anderen Fragehorizont mit zu bedenken, wird sich im Fortgang erweisen. Dass die historische Nachfrage legitim weil sachgemäß ist, belegt der biblische Text, wo er sich selbst als historisch gibt, vielfältig. Vor allem das deuteronomistische Geschichtswerk (DtrGW) mit seinen verarbeiteten älteren Überlieferungen macht theologische Aussagen im Wesentlichen auf dem Hintergrund geschichtlicher Erfahrungen und will dabei gleichzeitig eben diese Geschichte theologisch interpretieren. Wie kann man sich diesen Texten anders nähern, als dadurch, dass man den historischen Hintergrund eben dieser Texte beleuchtet? Dass dabei keine Sicherheit, aber doch z.T. hohe Wahrscheinlichkeit erreicht werden kann, belegen mannigfache Querverbindungen zwischen den biblischen Texten selbst, aber auch zwischen diesen und den Ergebnissen der Archäologie sowie den Texten der Umwelt Israels. Und schließlich: Auch im Bereich synchroner Exegese, von deren Vertretern die historische Nachfrage oft als nicht mehr relevant abgewiesen wird, wird historisch argumentiert, nur dass die Zeit quasi um eine Stufe (oder mehrere) zurückgerechnet ist auf die vermutete Zeit der Endredaktion. Interpretiert werden Texte dann auf dem Hintergrund eben dieser – durch historische Nachfragen – erhellten Zeit.

Nun sind zunächst aber einmal die biblischen Belege für das Vorkommen Merabs zu sichten. Die ältere der Saultöchter begegnet seltener als ihre Schwester, nämlich nur an drei Stellen: ISam 14,49; 18,17.19. Ein eventuell als vierter zu nennender Beleg birgt ganz erhebliche Problem in sich. In IISam 21,8 ist im masoretischen Text zwar von Michal die Rede, textkritische wie sachliche Erwägungen jedoch lassen an dieser Stelle Merab als vorausgesetzt vermuten.⁵

ISam 14,49 steht innerhalb des Summariums 14,47-52, das in seinem Kontext, der eigentlichen, älteren und eigenständigen Saulüberlieferung, sekundär ist.⁶ Hier werden in äußerst knapper Form die wichtigsten Daten über Saul mitgeteilt. Erwähnt werden seine Kriege (V.47f), seine Kinder (V.49: die Söhne Jonatan, Jischwi und Malkischua; die Töchter Merab und Michal [in dieser Reihenfolge]), in V.50 Sauls Frau Ahinoam und schließlich in V.51 die übrige Familie Sauls.

Einen anderen Stellenwert hat die Erwähnung Merabs in ISam 18,17.19. Denn hier hat Merab sozusagen ihre eigene, wenn auch kurze Geschichte. In 18,17-

⁵ Dazu unten Näheres.

⁶ Die Angaben gehören weder zur Samuel-Saul-Überlieferung noch zur Aufstiegsgeschichte Davids. Wir haben in ISam 13f mit Ausnahme von 13,7b-15 die einzigen selbstständigen Überlieferungen über Sauls „Königtum“ vor uns. Woher 14,47-52 letztendlich stammen, ist ganz ungewiss. Sicher scheint nur, dass sie nicht dtr Ursprungs sind, da sie keinerlei dtr Sprache zeigen. Man wird sich die wenigen, sehr konkreten Angaben über Saul aber kaum als sehr lange isoliert umlaufende Notizen vorstellen dürfen. Eher erinnern die Notizen an das chronologische Gerüst der Königsbücher. Vgl. auch Mommer 1991, 134.145f.

19 wird von dem missglückten Versuch erzählt, die ältere Saultochter mit David zu verheiraten.

Ganz anders als für Merab sieht die Situation für Michal aus. Hier könnte man im Gegensatz zu Merab von einer gewissen Breite der Überlieferung sprechen. Neben ISam 14,49 (s.o.) kommen hier in Frage: 18,20.27.28; 19,11-13.17; 25,44; IISam 3,13f; 6,16.20.21 par. IChr 15,29; IISam 6,23. Ein kurzer Blick auf die genannten Belege zeigt Michal in verschiedenen Erzählszusammenhängen. So wird in ISam 18,20ff die Geschichte der Brautwerbung und Heirat im Anschluss an die kurze Merabszene ausführlich erzählt. In 19,11-17 wird Michal zur handelnden Hauptfigur bei der Errettung ihres Ehemanns David. Ihr Schicksal wird weiter verfolgt bei der (erneuten) Heirat mit Palti (25,44 – ein Vers, der im Zusammenhang weiterer Ehen Davids steht und eher summarischen Charakter hat – man wollte die neugierige Leserschaft über das Schicksal Michals wohl nicht im Ungewissen lassen), der sie allerdings nach IISam 3,13f wieder an David zurückgeben muss. Dass diese „Rückgabe“ besser unterblieben wäre, zeigt der Fortgang der Erzählung. In IISam 6, dem zweiten Teil der vermuteten Ladeerzählung,⁷ wird nicht ohne ätiologische Abzweckung von der Verspottung Davids durch Michal und der daraus folgenden Kinderlosigkeit der Michal erzählt.⁸

Ohne Zweifel, die Überlieferungslage hinsichtlich der Ehe Davids mit Michal ist wesentlich breiter als die zu den vermuteten oder tatsächlichen Beziehungen zwischen David und Merab. Es stellt sich die Frage, ob es solche überhaupt gegeben hat. Der Vergleich von ISam 18,17-19 (+ 21bα) mit ISam 18,20-27 lässt in der Tat die Vermutung aufkommen, dass die Beziehungen Davids zu Merab literarischen, nicht aber historischen Charakter haben.

Nach ISam 18,17-19 will Saul seinem tüchtigsten Krieger Merab, seine ältere Tochter, zur Frau geben, um David noch näher an sich zu binden. Gleichzeitig teilt uns der Erzähler eine vertrauliche Nachricht mit: Saul tut das nur, um David so in größere Gefahr zu bingen und damit letztlich, um sich seiner zu entledigen. David seinerseits weist das Ansinnen des Königs zurück mit dem Hinweis auf seine eigene niedere Herkunft. V.19 schließlich teilt kurz und ohne jede Gefühlsregung mit, dass Merab einem anderen, nämlich einem bis dato unbekannten Adriel aus Mehola⁹ zur Frau gegeben wurde.

Mehreres fällt auf: Zunächst einmal ist ISam 18,17-19 eine exakte, wenn auch stark verkürzte Dublette zur sehr viel ausführlicheren Schilderung in 18,20-27

⁷ Zum Stand der Forschungsgeschichte bezüglich der Ladeerzählung vgl. Dietrich / Naumann 1995, 121-143.

⁸ Das Problem der Kinderlosigkeit Michals wird weiter unten im Zusammenhang von IISam 8 noch einmal zu bedenken sein.

⁹ Die Identifikation der Ortslage ist unsicher, vgl. Klein 1983, 189.

von der Verheiratung Michals. Die Doppelungen reichen bis in Einzelzüge hinein! Auffallend an V.17-19 ist die absolute Folgenlosigkeit des Erzählten. Weder von Sauls Absicht noch von Davids Erwiederung, ganz zu schweigen von Merabs Gefühlen bei dieser geplanten und schließlich gescheiterten Zweck-ehe ist etwas zu erfahren. Ganz im Gegenteil hat man von V.20ff herkommend den Eindruck, als habe das Vorhergehende gar nicht stattgefunden. Und schließlich ist der Inhalt von V.19 unverständlich; zumindest gibt er Anlass zu Bedenken. Weiß er nichts von der Entgegnung Davids in V.18? Die Zeitangabe ist nach der Weigerung Davids unsinnig, jedenfalls dann, wenn sich dahinter ein historisches Ereignis verbergen sollte. Und anders herum – müsste nicht David brüskiert sein vom Vorgehen des Königs? Aber auch davon ist nichts zu lesen. Statt dessen gibt es eine Liebesheirat zwischen Michal und David, die Saul gerade Recht zu kommen scheint.

Bedenkt man diese Auffälligkeiten, so stellen sich drei Hauptfragen:

1. Wer ist für diese Verse verantwortlich? 2. Steht dahinter eine historische Begebenheit? 3. Welchen Sinn machen die Verse in ihrem jetzigen Kontext? Diese Fragen sind zwar getrennt zu bedenken, können aber kaum unabhängig voneinander beantwortet werden.

Zunächst einmal ist festzustellen, dass die V.17-19 relativ unverbunden in ihrer Umgebung stehen. Das hier Erzählte ist weder nach vorne noch nach hinten sachlich verbunden. Das gilt auch für die Form der Verse, die zwar deutliche Merkmale der Erzählung aufweisen (Narrative, Dialog), andererseits aber äußerst knapp gehalten sind und nur das Allernotwendigste vortragen.¹⁰ Dazu passt, dass die Mehrzahl der LXX-Handschriften die V.17-19 nicht bieten.¹¹ Angesichts der Folgenlosigkeit des Erzählten würde auch kaum etwas fehlen, zumal der kurze Abschnitt trotz der auch vorhandenen erzählerischen Momente recht schematisch wirkt. In seinem Zentrum steht nicht so sehr die Handlung oder deren Ergebnis, sondern die Überlegung Sauls – sie nimmt relativ breiten Raum ein. Zwar spielt Sauls Überlegung, David auf diese Weise elegant loszuwerden, auch in den V.20ff eine Rolle, doch nimmt dieses Moment dort bei weitem nicht den Raum ein wie hier.

Bedenkt man dies, so legt sich der Verdacht nahe, dass wir es in V.17-19 mit einem literarischen Konstrukt zu tun haben, das keinen Anhalt an der tatsächlichen Geschichte hat. Anders als im Fall der Michal, deren Ehe mit David

¹⁰ Greßmann 1921², 79, beschreibt die Verse als „schwach und farblos“ und hat damit sicher Recht.

¹¹ Der Text fehlt in der LXX mit Ausnahme eines LXX-Fragments von ISam 18,8-25, der Rezension des Origenes sowie der lukianischen Rezension sowie einigen Codizes. Ähnlich arbeitet die LXX auch in anderen Fällen von Duplizität, vgl. etwa ISam 17. Zum grundsätzlichen Problem in den Samuelbüchern vgl. die Arbeit von Pisano 1984.

kaum zu Recht angezweifelt werden kann,¹² hat es einen entsprechenden Vorstoß Sauls in Richtung einer Ehe Davids mit Merab wohl nicht gegeben. Dagegen spricht die rein literarische Konzeption der V.17-19 sowie die Art und Weise, wie das Folgende erzählt wird, wobei hinter V.19 aber doch eine historisch richtige Erinnerung stehen dürfte. Denn dass die ältere Saultochter mit einem sonst völlig Unbekannten (und eventuell unbedeutenden) Mann namens Adriel verheiratet war, mit dem sie auch Kinder hatte (IISam 21,8), ist kaum erfindbar, zumindest gäbe es dafür überhaupt keine nachvollziehbaren Gründe.

Für die Existenz der Verse ist meiner Meinung nach der Verfasser der Aufstiegsgeschichte selbst verantwortlich.¹³ Dies gilt, gleich ob man an der Existenz der Aufstiegsgeschichte festhält oder andere, möglicherweise größere Zusammenhänge annimmt, und es gilt auch, gleich ob man den Verfasser noch im 10. Jh. ansiedelt oder das Gesamtwerk einer späteren Zeit zuweist.¹⁴

Welchen Zweck verfolgt der Verfasser mit einer so offensichtlichen Dublette, die noch dazu äußerst spärlich ausgestaltet ist? Zunächst einmal fällt die deutlich negative Zeichnung Sauls auf, die sich wie ein roter Faden durch die aus eher davidfreundlichen Kreisen stammende Aufstiegsgeschichte zieht. Was von außen als Gunsterweis des Königs angesehen werden konnte, ist doch nur eine schäbige Intrige mit dem einzigen Zweck, den verhassten Widersacher los zu werden. Gleichzeitig erscheint David in einem durch und durch positiven Licht. Wie es die Weisheit anrät, gibt er sich bescheiden und nimmt den ihm vermeintlich oder tatsächlich zukommenden Platz ein, indem er den Unterschied zwischen seiner Familie und der des Königs deutlich herausstellt.¹⁵

Aber hätte eine solche Abzweckung den Aufwand gerechtfertigt, zumal der Verfasser der Aufstiegsgeschichte beide Motive ausführlich in V.20ff herausstreicht? Ganz offensichtlich muss hinter den V.17-19 noch etwas anderes stehen. Und dies ist der Punkt, an dem die Geschichte mit ins Blickfeld kommt. Auszugehen ist von der tatsächlichen Ehe zwischen David und Michal, der zweiten Tochter Sauls. Aber hätte es angesichts der unbestreitbaren Erfolge Davids und bei seinem offensichtlichen Interesse an der Nachfolge Sauls, sofern

¹² Die Michal-Notizen dürften dem Erzähler der Aufstiegsgeschichte z.T. schon vorgelegen haben (so die Angabe über die Ehe mit David und auch mit Palti, die Geschichte von Davids Errettung ISam 19), sie werden von ihm teilweise aufgearbeitet. Andererseits findet sich Michal auch innerhalb der Ladeerzählung, die gegenüber der Aufstiegsgeschichte selbständig zu sein scheint.

¹³ Anders etwa Klein 1983, 189, der hier für viele stehen kann.

¹⁴ In letzter Zeit wird die Aufstiegsgeschichte gelegentlich in spätere Zeit verlegt, vgl. etwa Dietrich 1997, 218-220. Vgl. auch den etwas anders gelagerten, nicht uninteressanten Ansatz Ina Willi-Pleins in diesem Band.

¹⁵ Vgl. etwa Prov 25,6f.

man hier bereits von einer „Ämtersukzession“ sprechen kann,¹⁶ nicht nahe gelegen, dass David die ältere Tochter Sauls zur Frau bekommen hätte? Auch wenn David – historisch gesehen – nicht der direkte Nachfolger Sauls ist,¹⁷ so war ihm die familiäre Bindung zum „Haus“ Sauls doch wichtig – wie sonst erklärt sich die enge Bindung an Jonatan und dessen Nachkommen, wie anders erklärt sich vor allem der ansonsten höchst seltsame Vorgang der „Rückgabe“ Michals nach Sauls Tod und noch vor der Erhebung Davids zum König über die Nordstämme (IISam 3,13f)? Persönlich motiviert war diese „Rückgabe“ nicht, wie der Fortgang der Geschichte zeigt. Selbst wenn man gewisse literarische Konzessionen macht, bleibt doch ein Gefühl zumindest von Fremdheit der Ehepartner, das nicht überwunden zu werden scheint. Und es gibt wohl auch keinen Grund dafür, daran zu arbeiten. Denn Davids ganz persönliche Interessen lagen inzwischen woanders. So ist der einzige Grund für die erzwungene „Rückgabe“ die Tatsache, dass es sich eben um die Tochter Sauls, des ersten Königs Israels, handelt.

Bedenkt man dies, so kommt die erstgeborene Tochter noch stärker in den Blick. Ob es den allgemeinen Brauch gab, zuerst die ältere Tochter zu verheiraten, kann zumindest auf dem Hintergrund von Gen 29 vermutet werden.¹⁸ Aber selbst wenn das nicht so wäre: Die mögliche Sukzession wäre in jedem Fall eher mit der älteren als der jüngeren Tochter verbunden gewesen, sieht man davon ab, dass wahrscheinlich zunächst die männlichen Mitglieder der Familie in Frage gekommen wären, die aber allesamt dem Krieg zum Opfer gefallen sind – was der Leser weiß!¹⁹

ISam 19,17-19 beantwortet also die Frage, warum David nicht mit Merab, wie es ihm „zugestanden hätte“, sondern mit Michal verheiratet war. Bei der Beantwortung dieser Frage lässt der Verfasser der Aufstiegsgeschichte David einmal mehr in einem positiven Licht, Saul hingegen als hinterlistigen und wenig zuverlässigen Charakter erscheinen. Auf diesem Hintergrund erklären sich sowohl die äußerst komprimierte Form wie auch die Dublette. Darüber

¹⁶ Obwohl man bei Saul noch kaum von einem „Königtum“ im Vollsinn des Wortes sprechen kann, deutet sich doch bereits hier der dynastische Gedanke an, wie die Herrschaft seines Sohnes Ischbaal zeigt. Bei der Nachfolge Davids scheint der Gedanke bereits fest in der Vorstellungswelt zumindest der Entscheidungsträger, wenn nicht gar des Volkes, verankert zu sein.

¹⁷ Nach IISam 5 wird David König und Nachfolger Eschbaals durch einen Vertrag mit den Ältesten Israels. Dass ihm dabei die persönlichen Verbindungen zur Saulfamilie eher hilfreich waren, kann man zu Recht vermuten.

¹⁸ Unverständlich ist die Bemerkung de Vaux' (1964², 60), der mit Gen 29 gegen einen solchen Brauch votiert. Das geht eigentlich nur, wenn man den Text (Gen 29,26) gegen seinen Wortlaut interpretiert.

¹⁹ Eine Ausnahme ist nur der Sohn Jonatans, der aber auf Grund seiner Behinderung nicht als König in Frage kommt (IISam 9).

hinaus wird so die Stellung im Kontext erklärlich. Noch bevor die Heirat mit Michal geschildert wird, muss der Verfasser klären, warum es eben nicht Merab war, die Davids Frau wurde (was historisch wohl nie zur Debatte stand²⁰). So schafft er ein Konzentrat aus der eigentlichen Erzählung um Brautwerbung und Heirat, um seine – in diesem Fall wohl eher politischen – Zwecke zu erreichen. Bleibt noch die mögliche Erwähnung Merabs in IISam 21,8 zu erklären. IISam 21,1-14 gehört zu den Nachträgen innerhalb der Thronfolge-erzählung.²¹ Die Erzählung, die in Einzelzügen ausgesprochen archaisch wirkt und möglicherweise einmal an einem anderen Ort gestanden hat, erzählt von der Rache der Gibeoniten am Hause Sauls, die von David ausdrücklich unterstützt wird. Dabei erscheint David in zweifacher Hinsicht in einem überaus positiven Licht: Einerseits verhilft er dem berechtigten Interesse der Gibeoniten zum Erfolg, indem er die Angehörigen des Hauses Sauls ausliefert, andererseits zeigt er aber nach dem eigentlichen Akt große Pietät Saul und seinen Nachkommen gegenüber – ein in jeder Hinsicht korrektes Verhalten. Dass die Folgen der gibeonitischen Rache David auch politisch insofern entgegenkommen, als eine ganze Reihe von Nachfahren Sauls (vielleicht die letzten?) dadurch zu Tode kommen, dürfte ihm – Historizität vorausgesetzt – nicht unlieb gewesen sein. Bezüglich der möglichen Erwähnung Merabs könnte man es sich mit Hinweis auf den masoretischen Text relativ leicht machen, denn IISam 21,8 lautet in der gegenwärtigen Fassung: „Und der König nahm die beiden Söhne der Rizpa ... und die fünf Söhne der Michal, der Tochter Sauls, die sie dem Adriel ... geboren hatte.“²² Das Problem liegt auf der Hand: Nach ISam 18,19 wurde nicht Michal, sondern die ältere Saultochter Merab mit Adriel aus Mehola verheiratet.²³ Von einer Heirat Michals mit Adriel ist hingegen nichts bekannt, und nach der übrigen Michalüberlieferung ist eine solche auch höchst unwahrscheinlich bis unmöglich. Damit liegt in IISam 21,8 ein offensichtlicher sachlicher Fehler vor. Die Frage ist lediglich, wie er zu beurteilen ist.

Zwei hebräische Handschriften haben statt Michal an dieser Stelle Merab, einige LXX-Handschriften setzen Merab voraus, die Peschitta erwähnt eine sonst

²⁰ Das wird um so deutlicher, als David nach ISam 18,20ff völlig unbefangen in die Heirat mit Michal einwilligt.

²¹ Vgl. David / Naumann 1995, 160-162 (Lit.); Stolz 1981, 279 und viele andere; zu Rizpa speziell Thiel 1994, 247ff.

²² Hier soll wohl die 7-Zahl bewusst erreicht werden. Das ist nicht unproblematisch, da einerseits die Söhne Sauls (von einer jüngeren(?) Nebenfrau), andererseits aber seine Enkel Ziel des Anschlags werden. Auffällig ist weiter, dass die Rache hier matrilinear verfolgt wird und nicht, wie zu erwarten, patrilinear. Liegt es daran, dass aus der männlichen Nachkommenschaft niemand mehr lebt?

²³ Die textkritische Variante, die im Namen Adriel lediglich das ursprüngliche 7 durch ein 1 ersetzt, stellt lediglich eine leichte lautliche Verschiebung dar und ist für die vorliegende Fragestellung unerheblich.

unbekannte Nadab(?) und das Targum nennt Merab, verknüpft den Namen aber mit Michal. Nach den einschlägigen Regeln der Textkritik müsste man sich an dieser Stelle für die Ursprünglichkeit von Michal entscheiden. Die äußere Bezeugung für Merab ist vergleichsweise dünn, und man merkt ihr den Hang zur Harmonisierung an, zumal Michal nach den übrigen Texten der Samuelbücher die deutlich schwierigere Lesart²⁴ darstellt, die sich nur schwer aus einer Veränderung von Merab zu Michal erklären ließe. Textkritisch ist dem Problem also kaum beizukommen.²⁵

Bleibt nur anzunehmen, der Verfasser des Texts habe Michal in vollem Bewusstsein hier eingebracht, sei also der Meinung gewesen, historisch Zutreffendes zu beschreiben. Ist das wahrscheinlich? Hier ist nun nicht anders als spekulativ weiter zu kommen. Die übrige Merab-Überlieferung ist ausgesprochen dünn. Michal ist die bei weitem bekanntere Gestalt. Ist es da nicht denkbar, dass Spätere in einem solchen Zusammenhang eher an Michal als an Merab denken? Dazu würde passen, dass die Michal-Tradition, wenn man denn von einer solchen sprechen darf, ein deutliches Gefälle aufweist. Nach anfänglicher Liebesheirat und Hilfe für David gegen den eigenen Vater, scheint das Verhältnis zu kippen. Gründe dafür sind sicher einmal die zweite Heirat Michals mit Palti, die mehr oder weniger gewaltsam aufgelöst wird, dann aber auch die wahrscheinlich demütigende Stellung Michals am Hof Davids, der inzwischen verschiedene Frauen gehehlicht hat – eine Entwicklung, die mit der Heirat Batschebas ihren Höhepunkt finden sollte. IISam 6, wenn denn dahinter historische Erinnerungen stecken sollten, illustriert das Problem eindrücklich, und die Kinderlosigkeit der Ehe tat sicher ein Übriges. So war es möglicherweise nur allzu bekannt, dass David Michal nicht mehr viele positive Gefühle entgegenbrachte. Auf diesem Hintergrund erscheint eine Handlung wie in IISam 21 beschrieben zumindest plausibel. Der Verfasser dürfte also im guten Glauben gehandelt haben, als er von den Söhnen der Michal sprach.

So ist in der Tat die Beziehung zwischen David und Merab rein literarischer Natur – gleichzeitig existiert sie aber nur, weil historisch auffällige Tatsachen zur Nachfrage reizten. Um es mit einem Diktum aus der reformatorischen Theologie zu sagen: Geschichte, Literatur und Theologie lassen sich bezogen auf das Alte Testament zwar unterscheiden, aber nicht trennen!

²⁴ Das Argument der *lectio difficilior* darf man allerdings nicht pressen, denn mit diesem Argument lassen sich sonst selbst offensichtliche Unsinnigkeiten rechtfertigen.

²⁵ Eine textkritische Änderung wird sonst weitgehend vorausgesetzt und z.T. nicht mehr besonders thematisiert, wie etwa bei Stolz 1981, 279.281. Smith (1977, 376) ändert bewusst mit Blick auf ISam 18,19.

Bibliographie

- Dietrich, W. / Naumann, Th., Die Samuelbücher, 1995 (EdF 287).
- Dietrich, W., Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr., 1997 (BE 3).
- Greßmann, H., Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (von Samuel bis Amos und Hosea), 1921² (SAT 2/1).
- Kaiser, O., Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, Gütersloh 1984⁵.
- Kaiser, O., David und Jonathan. Tradition, Redaktion und Geschichte in I Sam 16-20. Ein Versuch: EthL 66, 1990, 281-296.
- Klein, R.W., 1 Samuel, 1983 (World Biblical Commentary 10).
- McCarter, P.K., I Samuel, 1980 (AncB 8).
- Mommer, P., Samuel. Geschichte und Überlieferung, 1991 (WMANT 65).
- Pisano, S., Additions and Omissions in the Books of Samuel. The Significant Pluses and Minuses in the Masoretic, LXX and Qumran Texts, 1984 (OBO 57).
- Smith, H.P., Critical and exegetical commentary on The Books of Samuel, 1977 (ICC).
- Stoebe, H.J., Das erste Buch Samuelis, 1973 (KAT 8/1).
- Stolz, F., Das erste und zweite Buch Samuel, 1981 (ZBK.AT 9).
- Thiel, W., Rizpa und das Ritual von Gibeon: „Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?“. Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels (FS Otto Kaiser), Göttingen 1994, 247-262.
- de Vaux, R., Das Alte Testament und seine Lebensordnungen I, Freiburg / Basel / Wien 1964².
- Willi-Plein, I., Michal und die Anfänge des Königtums in Israel: J.A. Emerton, Congress Volume Cambridge 1995, 1997 (VT.S 66), 401-419 = Dies.: Sprache als Schlüssel. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, hg. von M. Pietsch und T. Präckel, Neukirchen 2002, 79-96.

Summary

In ISam 18,17-19 the author of the story of David's rise makes some remarks on a marriage with Merab, Saul's elder daughter, which never took place. His interest is to show the mean character of Saul and the correct behaviour of David. Also he wants to explain, why David was married to the younger daughter Michal and not to Merab. Because David was interested in occurring as Saul's successor, a marriage with Merab would be more satisfying. ISam 18,17-19, a shorter parallel to 18,20-27, wants to explain, why this marriage never took place.

Saul unter den „Ekstatikern“ (ISam 19,18-24)

Bernhard Lehnart

0 Der Kontext

Es gibt eine einzige Szene, die die drei menschlichen Protagonisten im ersten Samuelbuch, nämlich Samuel, Saul und David, zusammenführt: ISam 19,18-24. Angesiedelt ist sie im Rahmen der Davidüberlieferungen, die in ISam 16 einsetzen.¹

ISam 19,18-24 schildert, dass David auf der Flucht vor Saul bei Samuel in Rama Zuflucht findet. Als Saul versucht, David zu ergreifen, werden zunächst die ausgesandten Häscher (מלאכים) und schließlich Saul selbst dadurch außer Gefecht gesetzt, dass sie wie die Nebiim von der רוח אלהים ergriffen werden. Dieser Zustand wird mit נבא bezeichnet und damit als „prophetisch“ qualifiziert. Wie schon in ISam 10,12 wird in ISam 19,24 das Wort הגם שאול בנביאים zitiert, allerdings in eine andere Entstehungssituation eingeordnet.

Unter diachronen Gesichtspunkten ist diese Szene meist als Zusatz zum jetzigen Zusammenhang verstanden worden.²

Der Hauptgrund dafür ist der Widerspruch zu ISam 15,35, wo mitgeteilt wird, dass Saul Samuel nicht mehr vor seinem Tod sehen wird. Nicht zu übersehen ist auch, dass diese Szene relativ leicht aus dem Kontext entfernt werden kann. Die Abfolge der Flucht wäre logisch leichter nachzuvollziehen, wenn David in ISam 20 nach seinem Aufenthalt bei Samuel nicht wieder von Rama aus in die Nähe des Königshofes zurückkehrte, wo die Gefahr am größten ist. Zudem ist

¹ Vor ISam 16 ist David nur indirekt in ISam 13,14 und 15,28 erwähnt.

² Vgl. nur Wellhausen ⁴1963, 250; in neuerer Zeit Dietrich 1997, 248; Campbell / O'Brien 2000, 266; Vermeulen 2000, 118; ältere Literatur findet sich bei Dietrich / Naumann 1995, 101f.

die Fluchtrichtung nach Norden wenig einsichtig. Nach dem abermaligen Entkommen vom Königshof in ISam 21 ist der jüdische Süden der bevorzugte Aufenthaltsort Davids (ISam 22ff).

Ein weiteres Argument für die Hinzufügung im jetzigen Kontext ist, dass die Gestalt Samuels innerhalb der Davidüberlieferungen mit Ausnahme von 16,1-13, das ebenfalls oft nicht als integrierender Bestandteil der sogenannten „Aufstiegsgeschichte Davids“ gesehen wird,³ keine größere Rolle mehr spielt. Im Rahmen der Davidüberlieferungen ist Samuel zuvor nur durch die Salbung Davids in ISam 16,1-13 in Erscheinung getreten.⁴

Auf der anderen Seite passt sich 19,18-24 aber auch gut in den Kontext ein. Nach der Salbung durch Samuel ist es durchaus einsichtig, dass David im Falle der anstehenden Gefahr sich zunächst zu Samuel begibt. Die in 19,18 benutzten Verben בָּרַח, מָלַט und בָּוֹא entsprechen der in ISam 19–27 verwendeten Terminologie.⁵ Die schon in ISam 19,11 erwähnten Häscher (מְלַאכִּים) treten auch wieder in ISam 19,20.21 in Aktion. Im Zusammenhang gelesen, macht ISam 19,18-24 deutlich, dass David bei seiner Flucht nicht nur von der Familie Sauls in den Personen von Michal und Jonatan unterstützt wird, sondern auch durch Samuel und über die רוּחַ אֱלֹהִים durch Gott selbst.

Ich möchte in meinem Beitrag zunächst auf Übereinstimmungen und Differenzen zu der Szene in ISam 10,5-6.10-12 eingehen, dann das Bild der Prophetie in ISam 19,18-24 beleuchten, um schließlich einige Folgerungen für die literarhistorische Einordnung dieser Szene zu ziehen.

1 Vergleich mit ISam 10,5-6.10-12

Durch das Zitat הָגַם שָׁאוּל בְּנֵי־אִיִּם in ISam 10,12 und 19,24 stellt sich die Frage der Beziehung der beiden Texte.

In ISam 10,12 ist dieser Satz eingebettet in die Salbung Sauls zum נָגִיד durch Samuel (ISam 9,1–10,16). Die Begegnung Sauls mit den Nebiim ist eines der drei Zeichen, die Samuel gegenüber Saul in ISam 10,1-8 als Beleg dafür angekündigt hat, dass Gott mit ihm ist (ISam 10,7). Es ist das einzige Zeichen, dessen Ausführung dann in ISam 10,10-12 geschildert wird. Anschließend an die Rückkehr Sauls zu seinem Onkel nach Gibea (ISam 10,13-16) wird die Erhebung Sauls zum König durch das Volk (ISam 10,17-27) und seine Rettungs-

³ Zu den verschiedenen Möglichkeiten der Einordnung von ISam 16,1-13 siehe die Literaturübersicht bei Dietrich / Naumann 1995, 67f; zu ISam 28 siehe u. Anm. 6.

⁴ In ISam 25,1 wird im weiteren Textverlauf der Tod Samuels mitgeteilt; allerdings hat er nach seinem Tod noch gegenüber Saul einen großen Auftritt in ISam 28,3-25, hervorgerufen durch die Totenbeschwörerinnen von En-Dor.

⁵ Siehe Dietrich ²1992, 58.

tat für die Bewohner von Jabesch-Gilead (ISam 11) geschildert, mit der seine Installation als König abgeschlossen wird.⁶

In beiden Episoden ist ein Zusammentreffen Sauls mit einer Gruppe von נביאים beschrieben, das die Folge hat, dass der „Gottesgeist“ auf Saul überspringt und ihn zu einem Verhalten nötigt, das mit נבא umschrieben wird.

Der Terminus für die Gruppe der Nebiim ist allerdings in den beiden Texten unterschiedlich. חבל in 10,5.10 ist als Begriff für eine Gruppe klar.⁷ In ISam 19,20 ist die Rede von einer להקת הנביאים. Es handelt sich hier um ein Hapaxlegomenon. Stoebe übersetzt dies aufgrund der Analogie zu der im Süd-arabischen bekannten Wurzel l-h-q („alt sein“) mit „Führerschaft“.⁸ Aufgrund der Übersetzung der alten Versionen (εκακλησία durch LXX) erscheint jedoch ein ursprüngliches קהילת wahrscheinlicher.⁹ Dieses Zusammentreffen führt dazu, dass Saul in einen Zustand gerät, der mit נבא umschrieben wird. Das Verb wird im Nifal in 10,11; 19,20 benutzt und im Hitpael in 10,6.7.10.13; 19,20.21(2x).23.24. Eine Bedeutungs differenzierung lässt sich in den verschiedenen Stammformen jedoch nicht erkennen.¹⁰

Mit נבא wird ein bestimmtes Verhalten beschrieben, das mit den Nebiim assoziiert wird und offenbar auch auf andere übergehen kann. In 10,5-6.10-12 wird dieses Verhalten nicht näher erläutert; aus der eher beiläufigen Erwähnung der Musikinstrumente in ISam 10,5 lässt sich erkennen, dass dieses Verhalten mit Musik in Verbindung steht. Einzig 10,6b ist der Hinweis auf eine tiefgreifende Erfahrung, die bei Saul zu einer Wandlung zu einem anderen Menschen führen soll.

In 19,18-24 dagegen werden die Auswirkungen von נבא genauer beschrieben. Die Boten, die Saul ausschickt, sind nicht mehr in der Lage, ihre Aufgabe zu erfüllen. Sie sind handlungsunfähig. Saul ergeht es genauso. Bei ihm wird allerdings noch anschaulicher geschildert, was darunter vorzustellen ist: Es wird gesagt, dass er sich seiner Kleidung entledigte und dann einen Tag und eine Nacht lang ohne Selbstkontrolle nackt dalag.

⁶ Vgl. zu diesen Texten jetzt Lehnart 2003, 13-176. Diese Texte gehören – abgesehen von einigen wenigen dtr Einträgen, die die Person Samuels in die Bestimmung Sauls zum König durch das Volk (ISam 10,17-21α.24a.25.26a*) und in den Kampf gegen die Ammoniter (ISam 11,7*.12*.14.15aβ) eintragen – zu einer umfangreichen „Samuel-Saul-Komposition“, die ISam 9–11*; 13-15*; 28*; 31 umfasst. Sie geht zurück auf Gruppenpropheten in Gilgal und ist noch zur Zeit des bestehenden Nordreiches entstanden.

⁷ Siehe Fabry 1974-1977, 700; Bouzon 1968, 11f.

⁸ 1973, 366; vgl. auch Stolz 1981, 131: „ehrwürdige Gesellschaft“. Fokkelman (1986, 277) schließt sich Stoebe an; siehe auch die Übersicht bei Campbell 2003, 207.

⁹ So Bouzon 1968, 24f; Hertzberg ⁵1973, 131; McCarter 1980, 327f; Mommer 1987, 54.

¹⁰ Siehe Blenkinsopp 1998, 35.

In beiden Texten wird dieser Zustand als Ergriffensein durch die *רוח אלהים יהוה* gesehen. Es überwiegt der Gebrauch des Gottesnamens *אלהים* (10,10; 19,20.23), ein einziges Mal (ISam 10,6) wird *יהוה* gebraucht. Die Verben sind dagegen in den jeweiligen Textzusammenhängen unterschiedlich. In 10,6.10 wird *צלח על* verwendet, in 19,20.23 das allgemeinere *על היה*.

Die ansteckende Wirkung des Gottesgeistes ist in 10,10-12 an die Begegnung mit den Nebiim gebunden. In ihrer Mitte (*בתוכם*) erlebt Saul die „prophetische Verzückung“. In 19,18-24 ist diese Wirkung gesteigert. Schon auf dem Weg zu dem Ort, an dem Samuel und David sich aufhalten, wird Saul vom Gottesgeist ergriffen. Bei den *מלאכים* bedarf es noch zumindest des Sehens, bevor sie von der „Ekstase“ ergriffen werden (19,20).

Die Beziehung Samuels zu den Nebiim hat in den beiden Szenen eine unterschiedliche Qualität. In ISam 10,5f kündigt Samuel die Begegnung Sauls mit den Nebiim an. Von dieser Begegnung wird dann in 10,10-12 berichtet. Samuel ist bei dieser Begegnung nicht anwesend. Über die Verbindung Samuels zu den Nebiim verlautet in ISam 9–10 nichts.

Dagegen wird Samuel in 19,18-24 mit der Gruppe der Nebiim eng verbunden. Der Ausdruck *נצב עליהם עמד* in 19,20 ist aufgrund von ISam 22,19 als Vorsteherfunktion zu verstehen.¹¹ Samuel ist also in dieser Szene organisatorisch mit den Nebiim verbunden. Er ist deren Leiter.

Das Zitat *שאל בנביאים* wird in ISam 10,11f bzw. in 19,24 in eine unterschiedliche Entstehungssituation eingeordnet. In ISam 10,11 werden Zeugen der Begegnung Sauls mit den Nebiim erwähnt, und zwar Zeugen, die Saul von früher her kennen. Sie geben untereinander ihrer Verwunderung Ausdruck, dass Saul sich wie die Nebiim verhält. Einer der Anwesenden fragt danach, wer denn der Vater dieser Nebiim sei, bevor abschließend festgestellt wird, dass deshalb (*על-כן*) dieses „geflügelte Wort“¹² entstanden sei (ISam 10,12). In 19,24 wird dagegen einfach eine anonyme Menge erwähnt, die dieses Zitat weitergibt. Vorher ist das nackte Daliegen Sauls erwähnt, und mit *על-כן* wird ein direkter Bezug hergestellt, so dass der für einen König entwürdigende (s. IISam 6) und hilflose Zustand mit der Entstehung des Wortes verknüpft wird. Also nicht die Verwunderung, dass Saul sich mit Menschen abgibt, die gesellschaftlich nicht gleichwertig sind wie in 10,10-12, sondern dass Saul sich in einen Zustand begibt, der ihn die Kontrolle über sich selbst verlieren lässt und zu einer entwürdigenden Situation für den König führt, löst die Entstehung des Maschal in 19,24 aus. König Saul begibt sich in Situationen, in denen er nicht handlungs-

¹¹ Siehe Mommer 1987, 55; McCarter 1980, 329.

¹² In ISam 10,12 wird dieses Wort als „Maschal“ bezeichnet, was in diesem Zusammenhang am besten mit „geflügeltes Wort“ wiedergegeben werden kann; zu dieser Übersetzungsmöglichkeit siehe Beyse 1984-1986, 72.

und nicht mehr zurechnungsfähig ist, das ist die Aussage in 19,18-24 und die Quintessenz des Spruches **הגם שאול בנביאים**. Dies entspricht den schon vorher über Saul im Kontext der Davidüberlieferungen getroffenen Aussagen, dass er David mit dem Speer angreift (18,10f; 19,9f), später sogar seinen eigenen Sohn Jonatan (20,33). Interessanterweise wird der Mordversuch in 18,10 ja auch mit dem Wort **נבא** belegt. Dies bedeutet, dass auch im literarischen Umfeld von 19,18-24 **נבא** negativ besetzt ist. Die Aussage in 19,18-24 ist demnach eindeutig negativ für Saul zu werten.¹³

Im Kontext von ISam 10,5-6.10-12 ist dagegen keine negative Wertung für Saul zu sehen. Die Begegnung mit den Nebiim ist ein Zeichen für die Königswürde, zu der Samuel Saul designiert hat. Er wird durch die Begegnung vom Geist Gottes ergriffen, der ihn zu einem anderen Menschen macht (10,6). Das prophetische Verhalten Sauls hört zwar wieder auf (10,13), aber in ISam 11 erleben wir einen anderen Saul, der – wieder unter dem Einfluss der **רוח אלהים** (11,6) – seine Rolle als Retter Israels spielt und damit beweist, dass er der richtige König für Israel ist.

Im Hinblick auf König Saul ist demnach ein Gegenbild zu ISam 10,10-12 geschaffen worden. Bei einer übereinstimmenden Grundstruktur in der Darstellung der Gruppenpropheten ist in ISam 19 die kontagiöse Wirkung gesteigert. Nicht durch den direkten Kontakt wie in ISam 10,10-12, sondern schon auf dem Weg wird Saul vom Gottesgeist ergriffen. Dabei ist in ISam 10,10-12 die ansteckende Wirkung durch die Erwähnung der Musikinstrumente in 10,5 eher nachvollziehbar, da Musik ein Mittel darstellt, das zum Erreichen „ekstatischer“ Zustände benutzt wird.¹⁴

Die Auswirkungen des mit **נבא** bezeichneten Verhaltens werden in 19,18-24 in ihren negativen Aspekten hervorgehoben: Verlust der Selbstkontrolle und Nacktheit, während in ISam 10,10-12 eine genauere Beschreibung des Verhaltens unterbleibt. Eine negative Wertung von **נבא** ist in ISam 10,10-12 nicht zu erkennen, wohl aber ein Erstaunen darüber, Saul in der Gesellschaft der Nebiim zu entdecken. Die Entstehung des Maschal wirkt in 19,18-24 etwas gekünstelt, während unter der Voraussetzung, dass die Gruppenpropheten gesellschaftlich eher am Rande anzusiedeln sind, in 10,10-12 eine durchaus plausible Erklärung vorgelegt wird. Saul stammt ja aus einem angesehenen Geschlecht, wie der ausführliche Stammbaum in ISam 9,1 belegt. Anders als bei den Nebiim stellt sich bei Saul die Frage nach seinem Vater nicht.

Die bisher aufgezeigten Punkte sprechen dafür, dass ISam 19,18-24 unter Kenntnis von ISam 9–10* entstanden ist.

¹³ Siehe z.B. Mommer 1987, 57; Ders. 1991, 185; Dietrich 1997, 235.

¹⁴ Siehe Zinser 1990, 254.

Betrachtet man die weitere Ausgestaltung der Szene, so bleibt wenig, was auf eine eigenständige Tradition dieser Szene hinweisen würde. Die dreifache Aussendung von Boten ist ein beliebtes Märchenmotiv.¹⁵ Auch die Frage Sauls nach dem Weg in 19,22 lässt sich als ein Element begreifen, das aus der Szene mit den Mädchen in ISam 9,11-13 herausgebildet wurde.¹⁶ Dass Saul sich bei der Erfolglosigkeit seiner Boten selbst auf den Weg macht, erinnert an die karikierende Darstellung Ahabs in IReg 18,3-6, wo geschildert wird, dass der König sich selbst zusammen mit seinem Palastvorsteher auf die Suche nach Gras für die Tiere des königlichen Stalles begibt.¹⁷ Einzig die Ortsnamen, die in ISam 19,18-24 begegnen, könnten ein Hinweis auf eine eigenständige Tradition sein. Jedoch können sie genauso gut auf einen redaktionell arbeitenden Autor mit Ortskenntnis zurückgehen. Die Entstehungssituation des „geflügelten“ Wortes ist in ISam 10,11f konkreter und nachvollziehbarer dargestellt, die „Ansteckungsgefahr“ des Verhaltens der Nebiim durch die Erwähnung der Musikinstrumente auch sachlich fundiert. Von daher spricht vieles dafür, dass 19,18-24 unter Kenntnis von ISam 9–10 entstanden ist und keine eigenständige Tradition enthält. Die unterschiedliche Rolle Samuels im Hinblick auf die Nebiim bedarf allerdings noch der Erklärung.

Das bedeutet dann auch, dass für die ursprüngliche Situierung des Sprichwortes nur die Situation in 10,10-12 zu berücksichtigen ist.¹⁸ Wenn man davon ausgeht, dass mit dem „geflügelten Wort“ zwei Größen in Beziehung gesetzt werden, die eigentlich nicht zusammen gehören, so bringt dieses Wort eine wie auch immer geartete Verbindung Sauls mit den Nebiim zum Ausdruck. Nimmt man noch die Frage nach dem Vater der Nebiim hinzu, so ist als Hintergrund eine offensichtlich gesellschaftlich nicht respektable Beziehung Sauls zu Gruppenpropheten anzunehmen, da Gruppenpropheten in Israel eher zu den peripheren Kreisen gehört haben. Möglicherweise hat diese Gruppierung die Installation des Königtums in Israel unterstützt. Periphere Gruppen sind ja für einen gesellschaftlichen Wandel in der Regel aufgeschlossen.

2 Das Bild der Prophetie in 19,18-24

Zu einer „prophetischen“ Handlung oder einer „prophetischen“ Aussage im Sinne der „klassischen“ Prophetie kommt es in dieser Szene nicht. Durch die

¹⁵ Vgl. schon Gressmann ²1921, 82; Lindblom 1974, 35.

¹⁶ Siehe Fokkelman 1986, 281, vgl. auch insgesamt den Charakter der Konstruiertheit, den Grønbaek (1971, 119) feststellt.

¹⁷ Siehe dazu Lehnart 2003, 318f.

¹⁸ Spekulativ sind die Versuche von Eppstein 1969 und Sturdy 1970, die dem ursprünglichen Sinn des Maschal auf den Grund gehen wollen; vgl. dazu Lindblom 1974 und Fokkelman 1986, 287 Anm.74.

Verwendung des Verbums נָבֵא, das hier ein bestimmtes Verhalten kennzeichnet, und die Bezeichnung der Gruppe als Nebiim handelt es sich jedoch ganz klar um prophetische Phänomene, die beschrieben werden.

Parker hat dies in einem Aufsatz von 1978 bestritten und gemeint, dass es sich bei den Nebiim in ISam 10*; 19* schlicht um eine Gruppe handelt, die sich in einem Zustand von „possession trance“ befinde. Es handele sich nicht um Propheten.¹⁹ Doch bleibt die Feststellung, dass mit den Nebiim eine mediale Funktion untrennbar verbunden ist.²⁰ Im Übrigen weist Nissinen darauf hin, dass die akkadischen Verben *maḥû* und *ragāmu*, aus denen die wichtigsten Titel der prophetischen Gestalten in Mari und in der neuassyrischen Prophetie gebildet werden: (*muhḥûm* / *muhḥûtum* bzw. *ragimu* / *ragintu*) ebenfalls einen doppelten Aspekt als Bezeichnung der „prophetischen“ Rede und des Verhaltens besitzen.²¹

2.1 Samuel

Es wurde schon erwähnt, dass Samuel in 19,18-24 in Verbindung mit den Nebiim gebracht und damit in eine prophetische Traditionslinie eingeordnet wird: Der Ausdruck in 19,20 macht deutlich, dass Samuel hier in einer Leitungsfunktion gegenüber den Nebiim gesehen wird. Diese Konstellation ist in ISam 10,5-6.10-12 nicht gegeben. Sie existiert aber in den Elischaüberlieferungen. Dort ist Elischa eindeutig der Leiter der Gruppenpropheten, deren Bezeichnung (*b^enê hann^ebî'im*) sich allerdings von den Gruppenpropheten in ISam 10; 19 unterscheidet. Die *b^enê hann^ebî'im* sitzen vor Elischa (IIReg 4,38; 6,1) und bauen sogar einen neuen Raum für die Versammlungen mit Elischa (IIReg 6,1-7). Als Elischa als Nachfolger Elias bestimmt ist, erweisen ihm die *b^enê hann^ebî'im* ihre Reverenz (IIReg 2,15). In IIReg 9,1 gibt Elischa einem Mitglied der *b^enê hann^ebî'im* den Auftrag zur Salbung Jehus und damit das Signal zur Jehu-Revolution.²²

Trotz dieser engen Beziehung scheint Samuel sich nicht an dem Trance-Zustand zu beteiligen, wie aus 19,24 hervorgeht (לפני שמואל). Auch David bleibt wohl von diesen Erscheinungen verschont.

¹⁹ Parker 1978.

²⁰ Petersen (1981, 29f) schließt sich ihm im Wesentlichen an; Esler (1998, 228f) sieht dies als richtig im Hinblick auf die Person Sauls an, verweist aber zu Recht auf ISam 28,5.15, wo deutlich wird, dass durch Nebiim der Wille Gottes vermittelt wird; zur weiteren Auseinandersetzung mit Parker siehe auch Lehnart 2003, 452f.

²¹ Nissinen 2000, 93.

²² Zu den Elischa-Überlieferungen, die im Wesentlichen noch im Nordreich im Bereich der *b^enê hann^ebî'im* entstanden sind, siehe Lehnart 2003, 359-471.

Vom Ergebnis her ist klar, dass das Verhalten Samuels David einen Vorteil verschafft. Es schützt ihn in dieser Situation. Samuel steht auf der Seite Davids wie schon vorher die Nachkommen Sauls, Jonatan und Michal. Als Handlungsträger bleibt Samuel in dieser Szene jedoch blass. David erzählt ihm alles, was Saul ihm angetan hat; eine Reaktion wird jedoch nicht mitgeteilt (19,18);²³ Samuel ergreift keine Initiative, weder David²⁴ noch Saul gegenüber. Kein einziges Wort wird von ihm in dieser Szene übermittelt. Man wird daher vorsichtig sein müssen, die Rolle Samuels, die er in den Erzählungen spielt, die ihn in Verbindung mit Saul zeigen (ISam 9–10*; 13–15*; 28*), ohne weiteres auf 19,18–24 zu übertragen. ISam 10,8 gibt Samuel Saul die Anweisung, auf ihn in Gilgal zu warten, damit er ihm sagen kann, was er tun soll. Indem Saul nicht wartet, handelt er nach der Aussage Samuels töricht (ISam 13,7–15). In ISam 15 weist Samuel Saul zurecht, weil er nicht den Bann in der Weise vollzogen hat, wie Samuel als die „Stimme Jhwhs“ es ihm befohlen hat. Noch in ISam 28,15 wird deutlich, dass Saul auf die Weisung Samuels angewiesen ist.

In diesen Erzählungen, die zu einer eigenen Textschicht, der „Samuel-Saul-Komposition“, gehören, ist der Prophet Samuel derjenige, der die Handlung bestimmt.²⁵ Davon ist Samuel in 19,18–24 weit entfernt. Er ist eine Legitimationsfigur, die einen gewissen Schutz bieten kann; doch von einem Propheten wie in ISam 9–15 und auch dann wieder in ISam 28* ist keine Rede.²⁶ Von daher wird man die Stellung Samuels anders beurteilen müssen als in ISam 9–11*; 13–15*; 28*; 31.

2.2 Die Gruppenpropheten

Wie schon erwähnt, werden die Nebiim hier wie in ISam 10,5–6.10–12 eindeutig als Gruppe beschrieben. Zusammen mit anderen Texten, insbesondere aus der Elischa-Tradition, wird damit deutlich, dass es im Nordreich ein Phänomen der Gruppenprophetie gegeben hat, das sich von den einzeln auftretenden Propheten unterscheidet.

Ob man den rätselhaften Ausdruck *Najot*, wohin Samuel sich mit David und den Nebiim begibt, als speziellen Aufenthaltsort der Gruppenpropheten sehen kann, muss offen bleiben. *Najot* lässt sich nicht genau bestimmen. Die gängige

²³ Vgl. die ähnliche Formulierung in IReg 19,1. Dort ergreift Isebel dann die Initiative.

²⁴ Vgl. auch Campbell 2003, 207.

²⁵ Siehe dazu Lehnart 2003, 129–162. Zum Umfang der „Samuel-Saul-Komposition“ s.o. Anm 6.

²⁶ Von daher bin ich skeptisch, ob man in ISam 19,18–24 von „Samuel's continuing power over Saul“ (Jobling 1998, 89) sprechen kann; auch die Einschätzung von Campbell (2003, 208), der an eine Nähe zu ISam 15 denkt, ist m.E. vom Text nicht gedeckt; überzogen ist die Einschätzung von Stolz, dass die Erzählung die Übermacht des Propheten schildere (1981, 131f).

Übersetzung „Prophetenhaus“ wie z.B. in der Einheitsübersetzung ist eine Interpretation.²⁷

Der mit נבא umschriebene Zustand wird auf die Einwirkung der יְהוָה / רוח אלהים zurückgeführt. Er führt zu einem Zustand, der meist als „Ekstase“ bezeichnet wird. Doch ist dieser Ausdruck zu unpräzise. Es ist besser, allgemeiner von einem „außergewöhnlichen Bewusstseinszustand“ zu reden.²⁸ Hilfreich ist die Unterscheidung Parkers zwischen „possession trance“ und „visionary trance“, die beide im prophetischen Bereich bezeugt sind.²⁹ Als Beispiel für „visionary trance“ sei hier IIReg 3,15 erwähnt, wo Elischa, durch Musik induziert, ein Orakel verkündet. „Visionary trance“ muss nicht äußerlich erkennbar sein.

In ISam 19,18-24 handelt es sich um „possession trance“ aufgrund der Besitzergreifung durch den Gottesgeist. Die Auswirkung ist klar: Saul verliert die Selbstkontrolle und liegt nackt da. Damit wird klar, welcher Vorstellungsrahmen mit נבא erfasst wird. Ob diese Auswirkungen immer so waren, ist eher fraglich. Im negativen Sinne eines „Ausrastens“ wird נבא auch im näheren Kontext in ISam 18,10 verwendet. Über Saul kommt ein „böser Geist Gottes“, d.h. er verliert die Selbstkontrolle und versucht David ohne Anlass zu töten. נבא hat also in 19,18-24 ebenso wie in 18,10 eher negative Konnotationen, wobei ein außergewöhnlicher Zustand, der auch von anderen erkennbar ist, vorausgesetzt wird.

Dass נבא einen außergewöhnlichen Zustand beschreiben kann, zeigt sich auch in der Karmelszene IReg 18,29. Dort wird נבא im Kontext der Selbstverwundung der Baalspropheten (18,28) als kennzeichnendes Verb für deren Verhalten verwendet.³⁰ In die gleiche Richtung eines außergewöhnlichen Verhaltens ist auch die gelegentliche Bezeichnung von Propheten als „meschugge“ zu deuten (Hos 9,7-9; IIReg 9,11; Jer 29,26).

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist, dass נבא eine kontagiöse Wirkung hat. Dies gilt für 10,10-12 ebenso wie für 19,18-24. Dabei ist jedoch die ansteckende Wirkung in 10,10-12 nachvollziehbarer. Die Nebiim kommen mit Musikinstrumenten von einer Kulthöhe (במה).³¹ Es ist anzunehmen, dass die Musik mit dem Trancezustand in Verbindung stand. Die Grundstruktur des Ergriffenseins durch den Geist und die damit verbundene ansteckende Wirkung hat eine Parallele in Num 11,24-30.

²⁷ Siehe z.B. Stoebe 1973, 365. Campbell 2003, 207: „The meaning of naioth is basically unknown.“

²⁸ So Zinser 1990, 255f. Ein Überblick über die Schwierigkeit des Begriffs „Ekstase“ findet sich bei Petersen 1981, 25-30; vgl. auch Michaelsen 1989.

²⁹ Parker 1978.

³⁰ Die Verwendung von נבא geht wohl auf eine dtr Redaktionsschicht zurück, siehe Lehnart 2003, 219-240.283-288.

³¹ Uffenheimer (1999, 274) vermutet, dass die Nebiim dabei „war songs“ sangen.

Dort werden siebzig Älteste am Offenbarungszelt mit dem Geist des Mose ausgerüstet, was bedeutet, dass sie in einen Zustand geraten, der mit נבא bezeichnet wird. Auch hier wirkt der Geist ansteckend, so dass Eldad und Medad, die im Lager geblieben waren, ebenfalls vom Geist ergriffen werden. Der Zielpunkt dieser Erzählung ist ähnlich wie in Joel 3,1f zu sehen: Prophetische Geistbegabung für das ganze Volk. Es zeigt sich, dass die Vorstellung einer Geistbegabung und ihrer Verbindung mit der Prophetie auch in späteren Zeiten noch aufgegriffen werden konnte.³²

Ohne kontagiöse Wirkung ergibt sich eine weitere Parallele in IReg 22. Dort stehen sich Micha ben Jimla und eine Menge von Nebiim gegenüber (400 laut 22,6), von denen Zidkija, der Sohn Kenaans, namentlich erwähnt wird. 22,10 lässt sich wohl nur als die Benennung eines „außergewöhnlichen Bewusstseinszustandes“ verstehen, will man nicht ein großes Durcheinander oder einen Prophetenchor annehmen. Die Auskunft der Nebiim ist legitimiert durch die רוח, wie aus 22,24 hervorgeht.³³ Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass die Auskünfte dieser Nebiim geringer bewertet werden als die Äußerungen Michas. Offensichtlich gehört Micha zu den einzeln auftretenden Propheten, die gesellschaftlich besser anerkannt waren als die Gruppenpropheten.

Die Legitimation prophetischen Redens und Tuns durch die רוח ist ansonsten in der Prophetie sehr differenziert zu sehen. Innerhalb der im 8. Jahrhundert angesiedelten Schriftprophetie spielt sie so gut wie keine Rolle.³⁴

Einmal wird in Hos 9,7 neben dem נביא ein איש הרוח erwähnt. Möglich wäre es, dass hier die beiden Zweige der prophetischen Bewegung nebeneinander gestellt werden und dass die einzeln auftretenden Propheten נביא genannt werden.³⁵

In Mi 3,8 findet sich die Selbstaussage „ich bin erfüllt mit dem Geist Jhwhs“, was näher erläutert wird mit „Kraft, Recht und Stärke, Jakob seine Verfehlung

³² Zur Einordnung von Num 11,25-29 siehe Seebass 2003, 39f; Seebass rechnet hier allerdings nicht mit „Ekstase“, sondern mit prophetischem Reden (34).

³³ Dieser Vers gehört zu einer ersten Bearbeitungsschicht, die die Verbindung zu IReg 20 herstellt und noch im Nordreich zu situieren ist, siehe Lehnart 2003, 455-458. Das Auftreten eines „Lügengeistes“ in der Thronratsvision IReg 22,19-23 ist auf eine spätere Ausgestaltung zurückzuführen.

³⁴ Außerhalb der Schriftprophetie wird in der umfangreichen Bileamerzählung in Num 22-24 einmal in Num 24,2 erwähnt, dass der Geist Gottes über Bileam kommt, bevor er seinen Orakelspruch beginnt. In Gen 41,38 wird Josef als ein Mann bezeichnet, in dem der Geist Gottes wohnt. Ob ein Zusammenhang mit den divinatorischen Praktiken, die Josef zugeschrieben werden (Traumdeutung, Becherorakel), besteht, ist nicht klar.

³⁵ Die Entwicklungsgeschichte des Titels נביא ist nicht einfach nachzuvollziehen. Auf jeden Fall scheint er in der jüdischen Prophetie insbesondere des 8. und 7. Jahrhunderts auf wenig Gegenliebe gestoßen zu sein, während aus Hos 6,5; 9,7-9; 12,11 hervorgeht, dass Hosea sich mit נביאים verbunden weiß; vgl. Lehnart 2003, 313-316.

zu verkünden und Israel seine Strafe“. Dieser Vers wird im Allgemeinen als sekundär gegenüber 3,5-7 beurteilt.³⁶ Er ist mit Sicherheit nicht charakteristisch für die jüdische Prophetie im 8. und 7. Jahrhundert.

In der späteren Prophetie findet sich der Begriff der *רוח* fast nur noch bei Ezechiel.³⁷ Auch hier besitzt er jedoch meist eine von der Legitimation der prophetischen Aussage bzw. des prophetischen Verhaltens abweichende Bedeutung. Lediglich in Ez 11,5 wird *רוח* in eine direkte Verbindung mit dem prophetischen Reden gebracht. In Ez 2,2 und 3,24 lässt die Formulierung, dass der Geist in den Propheten kam und ihn wieder auf die Füße stellte, an eine bewegende Kraft denken. Der Bezug zum prophetischen Auftrag bleibt (beabsichtigt?) in der Schwebe. Meist ist *רוח* die Kraft, die eine Ortsveränderung des Propheten bewirkt.³⁸

Wie ist nun die Bedeutung der Geistbegabung in den Zeugnissen der Gruppenprophetie zu sehen, die ISam 19,18-24 zeitlich und räumlich am nächsten zugeordnet sind, den Elija- und Elischaüberlieferungen?

In der Elijaüberlieferung ist *רוח* nur in IReg 18,12 belegt. Dort wird auf die Ortsveränderung des Propheten durch den Geist Jhwhs angespielt. Eine parallele Aussage liegt innerhalb der Elischaüberlieferung in IIReg 2,16 vor. Bei diesen beiden Stellen handelt es sich jedoch um Teile einer späten Redaktions-schicht, sie stehen unter dem Einfluss der ezechielischen Prophetie.³⁹ Zusammen mit IReg 18,46, wo Elija unter dem Einfluss der „Hand Jhwhs“ vor Ahab herläuft, sind diese Stellen vor allem Belege für eine Einschätzung Elias und Elischas und der mit ihnen verbundenen Gruppenpropheten als „Ekstatiker“.⁴⁰

Es ist jedoch auffällig, dass weder bei Elija noch bei Elischa die Berufung auf die *רוח* als Legitimation eine Rolle spielt, mit der einen Ausnahme: IIReg 2,1-15. Dort spielt *רוח* eine herausragende Rolle. Sie legitimiert Elischa als Nachfolger Elias. Diese Erzählung bildet den Auftakt der Elischa-Komposition, die IIReg 2–13* umfasst. Sie ist noch zur Zeit des bestehenden Nordreiches verfasst worden.⁴¹ Gerade hier wird aber eine *רוח*-Konzeption sichtbar, die

³⁶ Siehe zuletzt Kessler 1999, 153f.

³⁷ Der Vers Sach 7,12, der auf die früheren Propheten zurückschaut, könnte mit der Formulierung *ברוחו* ein Reflex der Bedeutung der Geistbegabung in der vorexilischen Prophetie sein (vgl. auch Neh 9,30). In Joel 3,1f wird der prophetische Geist in einer eschatologischen Aussage für das ganze Volk angekündigt. Ähnlich wie in Ez 11,5 kommt in IIChr 15,1 der Geist Gottes über Asarja, der in V.8 als *נביא* bezeichnet wird, bevor er zu einer Hinwendung zum wahren Gott gegenüber König Asa aufruft, der daraufhin eine Kultreform durchführt.

³⁸ Vgl. Lehnart 2003, 292f.

³⁹ Lehnart 2003, 217f.377.

⁴⁰ Siehe z.B. Koch ³1995, 97; Schmitt 2001, 196.

⁴¹ Zu dieser Komposition gehören nicht die ebenfalls von Elischa handelnden Texte IIReg 3; 6,24–7,20; 9,1–10,28; vgl. Lehnart 2003, 373–415; zur Datierung ebd. 439–443.

sich deutlich von der Geistbegabung der Nebiim in ISam 10,10-12 und ISam 19,18-24 unterscheidet.

Neben den Stellen aus dem prophetischen Bereich, in denen רוח eine Rolle spielt, begegnet die Geistbegabung auch noch im außerprophetischen Bereich bei den Rettergestalten im Richterbuch, d.h. bei denjenigen, die eine Leitungsfunktion für Israel innehaben, und bei König Saul. רוח bewirkt hier die Ermöglichung von außergewöhnlichen Krafftaten (Jdc 3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 14,6.19; 15,14; ISam 11,6). Auch für David wird Geistbegabung behauptet, ohne dass allerdings damit außergewöhnliche Krafftaten verbunden sind (ISam 16,13; IISam 23,2; vgl. noch die unbenannten, wohl Königstraditionen aufgreifenden (kollektiven?) Gestalten in Jes 11,2 und Jes 61,1).⁴² Ansonsten ist eine Geistbegabung von Königen weder im Nord- noch im Südreich erwähnt. Von einem „außergewöhnlichen Bewusstseinszustand“ bis hin zum Verlust der Selbstkontrolle kann hier keine Rede sein. Es ist eher eine Potenzierung der Handlungsmöglichkeiten, die mit der Geistbegabung verbunden ist. M.E. lassen sich die beiden רוח-Vorstellungen nicht voneinander ableiten. Es sind unterschiedliche Konzeptionen.

Nebeneinander finden sie sich nur bei Saul. In ISam 10,10-12 wird Saul durch die Begegnung mit den Nebiim von der רוח übermannt; in ISam 11,6 kommt der Gottesgeist wie bei den Rettergestalten über ihn und befähigt ihn zum siegreichen Kampf gegen die Ammoniter. Die Texte gehören zur „Samuel-Saul-Komposition“⁴³, die eine Reflexion über das richtige Königtum im Nordreich Israel beinhaltet. Nach der Salbung zum נגיד durch Samuel, der Wahl zum König durch das Losorakel und der Bestätigung durch den Sieg über die Ammoniter ist Saul jetzt fest als König installiert. Auch die בני בליעל,⁴⁴ die Saul kein Geschenk überbrachten, d.h. ihn nicht als König anerkannten, und die nach Volkes Willen getötet werden sollen (ISam 11,12f), werden vom großzügigen Saul verschont als Ausdruck, dass „Jhwh heute Israel Hilfe gebracht hat“ (11,13). Das Ganze endet mit einem Fest (keiner Königserneuerung!) in Gilgal (11,14).

Auf der Textebene dieser Komposition werden die Geistbegabung der Nebiim und die Geistbegabung der Rettergestalten miteinander verbunden, um damit zum Ausdruck zu bringen, dass die jetzt kontinuierliche Geistbegabung des Herr-

⁴² Vereinzelt begegnet die Geistbegabung auch noch bei Josua (Dtn 34,9: erfüllt vom Geist der Weisheit) und dann in den der priesterschriftlichen Tradition zuzuordnenden Stellen Ex 28,3; 31,3; 35,31, hier verbunden mit dem Verb מלא. Im Zusammenhang der Anfertigung priesterlicher Gewänder wird in Ex 28,3 von Sachverständigen (חכמי-לב) gesprochen, die von Gott mit dem Geist der Weisheit erfüllt worden sind; nach Ex 31,3; 35,31 ist Bezalel mit dem Geist Gottes zur Ausführung kunsthandwerklicher Arbeiten ausgestattet worden.

⁴³ Vgl. oben Anm. 6.

⁴⁴ Siehe zu diesem Begriff Klein 2002, 89.

schers in Verbindung mit der Geistbegabung der Nebiim zu sehen ist. Dies spricht m.E. für die Gestaltung dieser Textkomposition durch Gruppenpropheten, die sich damit auch einen Anteil am Königsgeist sichern. Dabei sprechen alle Anzeichen dafür, dass die Gruppenpropheten gesellschaftlich eine eher periphere Gruppierung darstellen.

Das Bedeutsame an dieser Reflexion über das Königtum ist die Rolle, die Samuel einnimmt. Er ist nicht nur derjenige, der Saul salbt, sondern der ihn auch weiterhin begleitet, bis zum bitter-tragischen Ende. Dabei wird deutlich, dass das Königtum einer strukturellen Begrenzung durch den Propheten (Samuel) bedarf. Er ist es, der König Saul die Weisung gibt (s. vor allem ISam 10,8; 28,15). Dieses Interaktionsmuster zieht sich durch alle für die „Samuel-Saul-Komposition“ reklamierten Texte. Von daher vertritt dieser Text ein Königtum, das seine Kompetenzen vor allem im außenpolitischen Bereich hat, d.h. in der Abwehr der Feinde Israels. Innenpolitisch ist es auf Versöhnung ausgerichtet (s. ISam 11,12-13). Wenn man davon ausgeht, dass die Einführung des Königtums eine problematische Wende im Gefüge der vorhergehenden, ohne Zentralinstanz auskommenden Gesellschaftsstruktur war, dann versucht diese Komposition ein Königtum zu etablieren, das keineswegs absolut zu sehen ist, sondern begrenzte Funktionen ausübt, die vor allem die Auseinandersetzung mit den Feinden Israels beinhaltet. Entstanden ist diese Komposition wohl in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts.⁴⁵

Die Struktur dieses Königtums ist von Albrecht Alt als „charismatisches Königtum“ beschrieben worden, das im Nordreich eine Folge der „gottgewollten Revolutionen“ auslöste.⁴⁶ Als historische Verfassungswirklichkeit hat es dieses „charismatische Königtum“ nie gegeben. Dazu sind die Ansätze zur Dynastiebildung schon bei den Sauliden zu deutlich und die Stellung des Propheten in der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu gering, so dass das „charismatische Königtum“ nicht die reale Verfassung im Nordreich Israel widerspiegelt. Es ist die Vorstellung der Gruppenpropheten, die hier zum Ausdruck gebracht wird. M.a.W. sollte damit der Anteil der Prophetie an diesem neuen Amt festgeschrieben werden. Erst von daher hat es historische Wirkung entfaltet.

Aber immerhin wird der König in der „Samuel-Saul-Komposition“ noch als Geistträger gesehen. Dies ist nicht mehr der Fall in der Elijaüberlieferung der „Dürre-Karmel-Komposition“ (IReg 17–18*).⁴⁷ Dort wird der König zum Gegenspieler des Propheten. Entgegen der historischen Wirklichkeit wird der Omridenherrscher Ahab als Karikatur eines Herrschers dargestellt. Am deutlichsten zeigt sich dies in der Grassuche (gemeinsam mit dem Palastvorsteher Obadja) für

⁴⁵ Siehe Lehnart 2003, 162-166.

⁴⁶ Alt 1978, 116-134.

⁴⁷ Vgl. zur Abgrenzung dieser Komposition Lehnart 2003, 273-280.

die Pferde und Maultiere (IReg 18,3-6) und in der Karmelszene, die damit schließt, dass Ahab die Überlegenheit Elijas anerkennt (IReg 18,41-46). Elija ist es, nicht der König, der die Feinde Israels, die Baalspropheten, tötet, und zwar an einem traditionsträchtigen Ort, dem Bach Kischon, an dem sich die Debora-Schlacht ereignet hatte (IReg 18,40; zur Debora-Schlacht s. Jud 4f).

Der Endpunkt dieser Entwicklung zeigt sich in der Elischa-Überlieferung IIReg 2–13*, deren programmatischer Anfangstext mit der Übergabe des Geistes von Elija an Elischa in IIReg 2,1-15 vorliegt.⁴⁸ Der Prophet ist jetzt der Geistträger. Er ist derjenige, dem der Ehrentitel „Wagen Israels und seine Gespanne“ (IIReg 2,12; 13,14) zukommt, womit auf eine militärisch bedeutsame Funktion angespielt wird. Der Prophet ist also jetzt auch derjenige, der für die Abwehr der Feinde Israels zuständig ist. Dies wird in den folgenden Texten der Komposition in der Auseinandersetzung mit der aramäischen Bedrohung exemplifiziert. In allen Bereichen ist der Prophet jetzt die entscheidende Rettergestalt.

Mit Elischa verbunden sind die *b^enê hann^ebî'im*. Es handelt sich hierbei um Gruppenpropheten wie in ISam 19,18-24. Es ist jedoch zu einfach, sie als direkte Fortsetzung der Gruppenpropheten zu sehen, die in ISam 10*; 19* begegnen.⁴⁹ Sie haben eine eigene Bezeichnung, eben *b^enê hann^ebî'im*, die auf den Bereich der Elischa-Überlieferung beschränkt ist.⁵⁰ Diese Sonderbezeichnung ist nicht ohne Grund entstanden. Sie hängt m.E. damit zusammen, dass es mit Elischa, verursacht durch die sich zuspitzende Lage gegen Ende der Omridendynastie, erstmals zu einer organisatorischen Verbindung von Gruppenpropheten und einzeln auftretenden Propheten gekommen ist. Erst eine Koalition von unterschiedlichen Kräften, die nach IIReg 9–10 Teile des Militärs und den wohl für Jhwh eifernden Jonadab ben Rechab umfasste, war in der Lage, die Dynastie der Omriden zu beseitigen. Verbunden mit der organisatorischen Einbindung Elischas in die Gruppenpropheten ist ein Zurück-treten der „ekstatischen“ Elemente und zugleich ein massives Aufbrechen der Wundertheologie bei den *b^enê hann^ebî'im* festzustellen.

Aufgrund der veränderten Situation stellte sich auch die Frage der Nachfolge-regelung im prophetischen Bereich, die in der Gestaltung von IIReg 2,1-15 im Hintergrund steht. Eine stabile Gruppierung waren diese *b^enê hann^ebî'im* jedoch nicht. Spätestens mit dem Untergang des Nordreiches waren sie wieder verschwunden.

Der Weg der *b^enê hann^ebî'im* war ein Sonderweg. Daneben gab es auch Gruppenpropheten, die die Nähe der Macht suchten (IReg 22). Auf dem Hintergrund

⁴⁸ Zum Umfang dieser Textkomposition s.o. Anm.41.

⁴⁹ Vgl. zum Folgenden Lehnart 2003, 443-468.

⁵⁰ Außerhalb der Elischa-Texte kommt diese Bezeichnung nur in IReg 20,28 und evt. in Am 7,14 vor.

des „erfolgreichen“ Jehu-Putsches sind dann die Erzählungen und Anekdoten zu verstehen, die Elischa und z.B. auch Gehasi in traurem Umgang mit den israelitischen Königen zeigen (IIReg 6,8-23; 8,1-6).

3 Folgerungen zur literarhistorischen Einordnung von ISam 19,18-24

Die Szene 19,18-24 zeigt David, Saul und Samuel in Interaktion. Das Bild Sauls entspricht der Darstellung, die aus dem Kontext der Davidüberlieferungen bekannt ist. Die Entwicklung des Gegensatzes zwischen Saul und David wird im Text nachvollziehbar aufgebaut. Saul ist seit ISam 18 als Verfolger Davids bekannt. Die Feindschaft Sauls gegenüber David ist ständig gewachsen. Sie entwickelt sich psychologisch nachvollziehbar für den Leser / die Leserin. Saul ist zunächst voll Argwohn gegenüber David (18,9), dann wird mitgeteilt, dass er sich vor David fürchtet, weil Jhwh mit diesem ist (18,12). Davids militärische Erfolge und die Liebe des Volkes zu ihm lassen diese Angst wachsen (18,15). Als Saul erkennt, dass auch seine Tochter Michal auf der Seite Davids ist, wird er endgültig zu dessen Feind (18,29). In 19,1 wird dann die Tötungsabsicht Sauls auch anderen kundgetan. Folgt man dem Text, so geschieht dies, ohne dass David seinerseits einen Beitrag zu der immer größer werdenden Feindschaft geleistet hat. Von Saul ist seit ISam 16,14-23 bekannt, dass er unter dem Einfluss eines bösen Geistes steht. Selbst die engsten Familienmitglieder wie Jonatan und Michal können ihn nicht von seiner Feindschaft gegen David abbringen. Nach meiner Überzeugung steht dieses Bild Sauls in starker Spannung zu der Großzügigkeit, die Saul sogar gegenüber seinen Gegnern in ISam 11,12-13 zeigt, und zu dem Bild, das sich insgesamt in der „Samuel-Saul-Komposition“ bietet. Dort war Saul zumindest in der Lage, auf andere zu hören (Saul lässt sich vom Volk davon abbringen, seinen Sohn Jonatan wegen eines kultischen Vergehens hinzurichten: ISam 14,43-45; er gibt in ISam 28,21-25 dem Drängen der Totenbeschwörerin aus En-Dor und seinen Dienern nach, etwas zu essen, obwohl er sich zunächst weigert). Dieses Bild ändert sich in den Überlieferungen, bei denen David ins Spiel kommt. Hier ist Saul nicht mehr lernfähig,⁵¹ was in ISam 19,18-24 dazu führt, dass er sich in Situationen begibt, die ihn handlungsunfähig machen und die zudem entwürdigend sind.⁵²

Es wurde schon festgestellt, dass das Verbum נָכַח in 19,18-24 nicht positiv verstanden wird. Die „Ekstase“ wird – anders als in ISam 10,10-12 – in ihren negativsten Aspekten dargestellt. Während in 10,10-12 eher Verwunderung über die Verbindung Sauls zu den Nebiim zum Ausdruck kommt, ist in 19,18-24 die entwürdigende Tatsache, dass Saul nackt daliegt, der Anlass zur Ent-

⁵¹ Siehe Fokkelman 1986, 278.

⁵² Vgl. im näheren Kontext auch ISam 24,3-5.

stehung des geflügelten Wortes. Eine entsprechend negative Wertung von נבא zeigt sich im näheren Kontext von 19,18-24 auch in ISam 18,10.

Neben der Aufnahme des Maschals entspricht das Bild der Gruppenprophetie in ihren wesentlichen Zügen dem Bild, das auch in ISam 10,10-12 von den Gruppenpropheten gezeichnet ist. Zusammen mit der Aufnahme des Maschal spricht dies dafür, dass ISam 19,18-24 unter Kenntnis von ISam 9–10* gestaltet wurde.⁵³ In der Darstellung der Gruppenprophetie ist ein Unterschied festzustellen: ISam 19,18-24 schildert Samuel als Vorsteher dieser Gruppierung. M.E. gibt es gute Gründe, die Verbindung von Einzelprophet und Gruppenprophetie mit Elischa anzusetzen. Erst in diesem Textzusammenhang gibt es die einzige Erzählung zur Nachfolgeregelung bei Propheten (IIReg 2,1-15). Demnach kannte der Verfasser wohl die Elischa-Überlieferung.⁵⁴

Wer diese Szene gestaltet hat, sah in Samuel eine wichtige Persönlichkeit im Hinblick auf die Legitimation des Königs. Dies verbindet unseren Text im Rahmen der Davidüberlieferungen mit ISam 16,1-13. Innerhalb dieses Textcorpus ist die Erzählung oft als spätere Hinzufügung angesehen worden.⁵⁵ Deutlich sind auch die Verbindungen von ISam 16,1-13 zu ISam 9,1–10,16, der Erzählung von der Salbung Sauls.⁵⁶ Allerdings entspricht das Bild Samuels in ISam 16,1-13 nicht der Zeichnung in der „Samuel-Saul-Komposition“, zu der ISam 9,1–10,16 gehört. Dort ist Samuel in allen Belangen Saul gegenüber der Überlegenere. Samuel bestimmt die Handlung und erteilt dem König Weisung. Dagegen wird in ISam 16,2 die Furcht Samuels vor Saul thematisiert. Brueggemann schreibt zu ISam 16: „Samuel is not now the brusque man of faith. Now he is an old man staggering under cowardice.“⁵⁷

Ein Unterschied ist ebenfalls noch bemerkenswert: In 9f weiß Samuel, wen er salben muss, in ISam 16 muss er den Richtigen erst herausfinden.⁵⁸ Von daher ist ISam 16,1-13 nicht derselben Textebene wie ISam 9,1–10,16 zuzuordnen.

Im Sinne einer diachron orientierten Forschung weist der Text ISam 19,18-24 klassische Kennzeichen für einen Einschub auf. Die nachfolgende Szene knüpft nahtlos an das Vorhergehende an; der Handlungsort ist übereinstimmend; es wird ausdrücklich wieder auf die Fluchtsituation in 20,1 rekuriert; die Flucht aus dem *Najot* führt wieder zu dem ursprünglichen Ausgangspunkt zurück.

⁵³ Die unterschiedliche Wertung von נבא spricht allerdings dagegen, beide Texte einem Autor zuzuschreiben (gegen Caquot / de Robert 1994, 236).

⁵⁴ Vgl. schon Plöger 1937, 6f.

⁵⁵ Siehe die Literaturübersicht bei Dietrich / Naumann 1995, 67f.

⁵⁶ Siehe Dietrich ²1992, 51-57; Ders. 1997, 248; Klein 2002, 64-70.

⁵⁷ Brueggemann 1985, 26.

⁵⁸ Siehe Klein 2002, 67.

Es kommt hinzu, dass Samuel ansonsten in der David-Überlieferung mit Ausnahme von 16,1-13 keine Rolle spielt. Obwohl Samuel David unterstützt, erfolgen ihm gegenüber keine Repressalien wie gegenüber den Priestern von Nob (ISam 22).

Allerdings ist der Text, synchron gesehen, auch gut in den Kontext eingepasst. Sowohl die Texte der „Samuel-Saul-Komposition“ als auch der Kontext der Davidüberlieferungen sind bei 19,18-24 vorausgesetzt.

Diese Gründe konvergieren zu dem Ergebnis, dass ISam 19,18-24 zu einer Textebene zu rechnen ist, die mit Nordreich-Traditionen vertraut war und der es wichtig war, dass Samuel in einer positiven Beziehung zu David dargestellt wird. Dies scheint mir am ehesten in eine Situation zu passen, in der das Nordreich nicht mehr existierte und es angesichts der Menschen, die aus dem Nordreich nach Juda strömten, wichtig war, die Nordreich-Traditionen aufzunehmen und zu verarbeiten. Ich sehe keine Anhaltspunkte dafür, den Text in nach-exilischer Zeit anzusetzen, wie es beispielsweise Vermeylen⁵⁹ tut.

Einen prophetischen Verfasser würde ich angesichts der negativen Darstellung von נָבִיא nicht in Betracht ziehen.⁶⁰ Erkennbar ist, dass aus einer prodavidischen Sicht formuliert wird. Inwieweit er mit dem tragenden Kompositor der Davidüberlieferungen zu identifizieren ist, hängt vor allem an der Beurteilung von ISam 16,1-13. Berücksichtigt man, dass ISam 9–10* vorausgesetzt ist, ist es durchaus möglich, dass es eine Redaktionsstufe gab, die in der Zeit nach dem Untergang des Nordreiches die Samuel-Saul-Überlieferungen und die Davidüberlieferungen zusammengefügt hat.⁶¹

Bibliographie

- Alt, A., Das Königtum in den Reichen Israel und Juda, in: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II*, München 1978, 116-134.
- Beyse, K.-M., Art. מָלָךְ I: ThWAT V, Stuttgart 1984-1986, 69-73.
- Blenkinsopp, J., *Geschichte der Prophetie in Israel*, Stuttgart 1998.
- Bouzon, E., *Die Prophetenkorporationen in Israel und im Alten Orient. Ein Beitrag zur Geschichte der nebiistischen Bewegung*, Diss. Päpstliches Bibelinstitut Rom 1968-69.
- Brueggemann, W., *David's Truth in Israel's Imagination and Memory*, Philadelphia 1985.
- Campbell, A.F., *1 Samuel*, 2003 (FOTL VII).
- Campbell, A.F. / O'Brien, M., *Unfolding the Deuteronomistic History. Origins, Upgrades, Present Text*, Minneapolis 2000.

⁵⁹ „1 S 19,18-24 provient sans doute d'un rédacteur postexilique“ (2000, 118).

⁶⁰ Anders Campbell 2003, 207.209; vgl. auch schon Hertzberg 1973, 167; Stoebe 1973, 369.

⁶¹ Vgl. die Annahme einer Textkomposition, die in ISam 1 einsetzt und in IReg 2 endet, bei Dietrich 1997, 229-273 und Klein 2002, 194-197.

- Caquot, A. / de Robert, P., *Les Livres de Samuel*, 1994 (CAT VI).
- Dietrich, W., *David, Saul und die Propheten*, ²1992 (BWANT 122).
- Dietrich, W., *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v.Chr.*, 1997 (Biblische Enzyklopädie 3).
- Dietrich, W. / Naumann, Th., *Die Samuelbücher*, 1995 (EdF 287).
- Eppstein, V., *Was Saul also among the Prophets?: ZAW 81 (1969), 287-304.*
- Esler, P.F., *The Madness of Saul: A Cultural Reading of 1 Samuel 8–31*, in: Exum, J.C. / Moore, S.D. (Hg.), *Biblical Studies / Cultural Studies. The Third Sheffield Colloquium*, 1998 (JSOT.S 266), 220-262.
- Fabry, H.-J., Art. חִבְל I: ThWAT II, Stuttgart 1974-1977, 699-706.
- Fokkelman, J.P., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses, Volume II: The Crossing Fates (1 Sam 13–31 & II Sam 1)*, Assen 1986.
- Gressmann, H., *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels*, ²1921 (SAT II/1).
- Grønbaek, J.H., *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1. Sam 15 – 2. Sam 5). Tradition und Komposition*, 1971 (Acta Theologica Danica X).
- Hertzberg, H.W., *Die Samuelbücher*, ⁵1973 (ATD 10).
- Jobling, D., *1 Samuel*, 1998 (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry).
- Kessler, R., *Micha*, 1999 (HThK.AT).
- Klein, J., *David versus Saul. Ein Beitrag zum Erzählsystem der Samuelbücher*, 2002 (BWANT 158).
- Koch, K., *Die Profeten I*, Stuttgart ³1995.
- Lehnart, B., *Prophet und König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vor-klassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elija- und Elischa-Überlieferungen*, 2003 (VT.S 96).
- Lindblom, J., *Saul inter Prophetas*, ASTI 9 (1974), 30-41.
- McCarter, P.K., *I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes & Commentary*, 1980 (AncB 8).
- Michaelsen, P., „Ecstasy and Possession in Ancient Israel. A Review of Some Recent Contributions“, SJOT 2 (1989), 28-54.
- Mommer, P., *Ist auch Saul unter den Propheten? Ein Beitrag zu 1 Sam 19,18-24*: BN 38 / 39 (1987), 53-61.
- Mommer, P., *Samuel. Geschichte und Überlieferung*, 1991 (WMANT 65).
- Nissinen, M., *The Socioreligious Role of the Neo-Assyrian Prophets*, in: Ders. (Hg.), *Prophecy in its Ancient Near Eastern Context*, 2000 (SBL Symposium Series 13), 89-114.
- Parker, S.B., *Possession Trance and Prophecy in Pre-Exilic Israel*: VT 28 (1978), 271-285.
- Petersen, D.L., *The Roles of Israel's Prophets*, 1981 (JSOT.S 17).
- Plöger, O., *Die Prophetengeschichten der Samuel- und Königsbücher*, Diss. theol., Greifswald 1937.
- Schmitt, H.-C., Art. *Prophetensöhne*: NBL III, 2001, 195-196.
- Seebass, H., *Numeri. 2. Teilband Numeri 10,11 – 22,1*, 2003 (BK IV/2).
- Stoebe, H.J., *Das erste Buch Samuelis*, 1973 (KAT VIII/1).
- Stolz, F., *Das erste und zweite Buch Samuel*, 1981 (ZBK.AT).

- Sturdy, J., The original meaning of „Is Saul also among the Prophets?“ (1 Samuel X 11,12; XIX 24): VT 20 (1970), 206-213.
- Uffenheimer, B., Early Prophecy in Israel, Jerusalem 1999.
- Vermeulen, J., La loi du plus fort. Histoire de la rédaction des récits davidiques de 1 Samuel 8 à 1 Rois 2, 2000 (BETHL 154).
- Wellhausen, J., Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin 41963.
- Wilson, R.R., Prophecy and Society in Ancient Israel, Philadelphia 1980.
- Zinser, H., Art. Ekstase: Cancik, H. u.a. (Hg.), HRWG II, Stuttgart 1990, 253-258.

Summary

For tangible reasons ISam 19,18-24 can be assumed to be both an addition and a consistent part of the context. The comparison with ISam 10,5-6.10-12 shows that this text was composed with the knowledge of ISam 9–10. The study of the picture of the prophets shows differences to the texts in which Samuel acts facing Saul (ISam 9–11*; 13–15*; 28*) and for the „Gruppenpropheten“ a degree of organisation which is not given until the narratives of Elischa. This shows ISam 19,18-24 closely associated to traditions of the Northern Kingdom as well as the David tradition, thus pointing to the time after the end of the Northern Kingdom of Israel as the time of its genesis.

Die Konfrontation zwischen David und Saul
(ISam 24 und 26)

Diachrony and Synchrony: ISam 24 and 26

Antony F. Campbell

An introduction to the diachronic and synchronic approaches to ISam 24 and 26 needs to begin with close focus on the texts in their individuality and broad focus on their combination and context. Close focus on ISam 24 reveals the presence in the text of more than one version of the moment inside the cave and the need for filling out the text once Saul is outside the cave. As far as I am aware, similar concerns do not exist for ISam 26.

1 Close Focus

1.1 *Inside the cave (ISam 24,3-8)*¹

The general scene is well known. Saul entered a desert cave, west of the Dead Sea, to ease nature. David and his men were in the back of the cave. Hardly the most noble circumstances, however David had the chance to kill Saul and did not do so. So far, so good.

The order or sequence of the verses has been widely recognized as troubled. Commentators used to reorganize them; more recently, commentators have refrained from doing so – not because the order was not troublesome, but, *inter alia*, because good reasons could not be offered for how the text had got that way.² Yet the order is relatively typical for Hebrew narrative: an action is first

¹ The numeration of the NRSV differs from the Hebrew text: MT 24,3-8 corresponds to 24,2-7 in the NRSV. In the following, by editorial decision, the MT numeration alone will be given here.

² Among recent studies Stoebe 1973: „Abgesehen davon ... kann auch die Entstehung eines solchen Fehlers nur schwer verständlich gemacht werden“ (439); McCarter 1980: „It is difficult ... to

reported and then unfolded in speech. The action is reported in V.5b; David stealthily cut off a corner of Saul's cloak. The description of this as „action“ is muddled by V.5a, where David's men incite him to the deed, quoting an otherwise unknown word from YHWH. The words preceding the action are hardly a problem. More interesting is the open quality of the YHWH-word: „Do to him as it seems good to you.“

In what follows, unfolding the action, a difference is present that is often not taken into account. In V.7 David speaks of action on his own part, God forbid „that I should do this thing ... to raise my hand against him.“ But in V.8, it is action by David's men that is spoken of, and David „did not permit them to attack Saul.“ The commander's responsibility for the actions of those commanded is, of course, valid doctrine, but it does not fit this text.

If the text records options for the storyteller's choice, three may be present:

- i. David may be portrayed demonstrating his respect for the king. It was in his power to do Saul a mischief (which is surely what his men intended in V.5a) and he did not do so, but merely cut off a corner of Saul's cloak. This is what David claims in his speech outside the cave (cf. V.11-12). The text for this version of the cave incident ends with V.5.
- ii. With V.6, repentance enters in: „David was stricken to the heart.“ The clipping of the royal cloak can be construed as an evil in itself, but that is not the understanding in David's speech outside the cave. A preferable understanding is that the part is being used to signify the whole (understandably): urged by his men, David intended to kill Saul, but had a change of heart and clipped Saul's cloak instead. The intent to kill accounts for David's repentance and his speech to his men in V.7.³
- iii. The men's view of what should seem good to David is that they move to attack Saul. In V.8, David „did not permit them to attack Saul.“ Either before or after this, David would need to snip Saul's cloak, if the motif is to be used in the scene outside (cf. V.12).

It would have been easy enough to combine the versions. The biblical text does not do so. I think it fair to say that a harmonizing combination would neither represent nor respect the biblical text. The text points to more than one version of the story inside the cave. The storyteller was invited to choose.

explain how such a displacement could have come into the text“ (384); also Gordon 1990. The hypothesis of an offer of options to the storyteller then may offer a way out of the impasse now.

³ This introduces an understanding of 24,6 that is not present in my 1 Samuel.

1.2 *Outside the cave (ISam 24,9-23)*

Saul left the cave; David too rose, went out, and called to Saul. Two difficulties need to be addressed; a little „filling out“ is quite easy, but quite essential. First, three thousand of Saul's finest are under the king's command, in search of David. David is hardly likely to walk out into the trap; the troops are hardly likely to stand rooted to the spot, staring myopically in the wrong direction. Second, Saul's first words are: „Is that your voice, my son David?“ Assuming broad daylight (otherwise, why the cave and why the corner of the cloak?), the question needs a context to make it appropriate.

The three thousand would be easy to handle in storytelling. A gesture or a command from Saul would take care of them. The question is more difficult to handle. If the storyteller has David leave the cave out of sight of Saul and the soldiers and then climb to a safe spot in the hills from where he can wave the corner of the cloak without risk, both difficulties are resolved. David leaves the cave unseen and so escapes seizure; initially, at least, David remains unseen and so allows Saul's question.

The biblical text does not make this move; a storyteller easily could. Is this in any way disrespectful of the text? I do not believe so. The brevity of the biblical text requires its expansion. The brevity of the biblical text calls for the storyteller's skill and imagination in embroidering it appropriately. Expanding the text does not disrespect it; changing it does.

2 **Broad Focus**

The broader context of chapters 24 and 26 repays attention. At the start of chapter 26, the Ziphites bring information to Saul about David's whereabouts. „David is in hiding on the hill of Hachilah, which is opposite Jeshimon.“ This is exactly the information that they brought to Saul in 23,19, with the added precision there specifying „the strongholds of Horesh“ on the hill of Hachilah (23,19). In the narrative, Saul sends them for more information; „find out exactly where he is“ (V.22). At 26,1-2, given the same information, without the precision present in 23,19, Saul is said to have set off in search of David.

The narrative is not following chronological sequence or the unfolding of events, at least it need not be. The Ziphite offer in ISam 23 with Saul's temporizing and Saul's positive response to the same offer in chapter 26 without temporizing invites users of the text to see the intervening narrative within a single frame.

After the detour, chasing David on the mountain (23,24b-28), the narrative has three encounters: of David with Saul, of David with Abigail, of David with Saul again for the last time „all three figures being in danger at David's hands,

although we may not recognize it so readily for Abigail (but see V.17, „all his house“; V.22 is formulaic). From all three – Saul I, Abigail, Saul II – David receives commendations that are remarkable.

From Saul, the first time: „You are more righteous than I ... You did not kill me when the LORD put me into your hands ... You shall surely be king“ (24,18-21). From Abigail: „The LORD has restrained you from blood-guilt and from taking vengeance ... Evil shall not be found in you so long as you live... My lord shall have no cause of grief, or pangs of conscience, for having shed blood without cause“ (25,26-31). From Saul, the second time: „I have done wrong ... My life was precious in your sight today; I have been a fool, and have made a great mistake ... Blessed be you, my son David! You will do many things and will succeed in them“ (26,21.25). For a David who wanted to be seen as free from blood-guilt and certainly wanted to succeed, this is high praise indeed. Synchronically, it is brilliant.

3 Diachrony

From a storytelling point of view, diachronic issues are only obtrusive in the opening verses of ISam 24, „inside the cave.“ The diachronic approach is one way in which a text perceived as intractable is accounted for intelligibly and made available for appropriate synchronic interpretation. In chapter 24, a role for the storyteller is evident. An ancient storyteller had to choose; a modern interpreter must allow for this.

From a technical point of view, other issues are available for study. The question of dependence has been raised. Is there dependence and, if so, in which direction does it flow? The question of editing and the presence of later concerns has been raised. How such issues relate to interpretation and the search for meaning goes beyond our present concern.

4 Synchrony

From the point of view of synchrony, if we have claimed skill and intelligence for ancient editors and compilers, these chapters are eloquent witness to the rightness of the claim. The task of synchronic interpretation is to interpret the existing text intelligibly. For the scene within the cave, the storyteller's options need to be acknowledged; for the scene outside the cave, the storyteller's skill needs to be allowed for.

It is of added importance to situate these chapters in the narrative sweep of the ending of ISam. David has been portrayed on the run from Saul. He is about to be run out of the country. He is about to be absent from the battle in which Saul

will die. Here he receives Saul's praise and blessing. From Abigail he receives the assurance that he „shall have no cause of grief, or pangs of conscience, for having shed blood without cause.“ The narrative handles this phase of the tension between David and Saul with consummate skill – from David's point of view. God could not have done it better.

Conclusion

An analogy may make a suitable focus for discussion at this point. If the text is regarded as a work of art, a painting, we know that paintings can be subjected to microscopic inspection in the ateliers of specialists; we know too that paintings can be hung on appropriate walls and viewed from respectful distances. For me, there is an echo here of the diachronic and the synchronic. Where it is warranted, a painting needs to be subjected to microscopic inspection. It may be for restoration, to identify the painter, or for some other purpose. Often, the diachronic approach to a biblical text is necessary, whether for restoration, attribution, or some other purpose.

As well as being enjoyed, a painting can still be studied and appreciated when it is hung. But that is not the same thing as putting it under a microscope. As well as being enjoyed, a text can be studied and appreciated when it is approached synchronically. As literary critics and art critics proclaim, good criticism can heighten appreciation and enjoyment. As for paintings, so for texts.

Details abound, of course; but I believe this covers the main thrust, for introductory purposes. An aspect that fascinates me is the observation that in chapter 24 Saul moves into David's territory while in chapter 26 David moves into Saul's. What does the text mean by having David enter Saul's camp? The question of literary type is involved. If the text is a report, the text has David enter Saul's camp because David did enter it. On the other hand, however, if the text relates to a story, why did the storyteller have David enter Saul's camp. Certainly not with murderous intent, with a view to killing Saul. No Davidic storyteller would have wanted to imply that. In the text, Abishai alone wants to kill Saul; in that, he is David's foil. A Davidic storyteller probably wanted to demonstrate David's innocence of blood-guilt and show David receiving Saul's blessing. The combination of the chapters is fascinating.

In all this, I see two things as key and crucial: (i) recognition that ancient editors were skilful and intelligent; (ii) recognition that some biblical story texts contain pointers to more than one version of the story.

Bibliography

Campbell, A.F., 1 Samuel, 2003 (FOTL 7).

Gordon, R.P., Word-Play and Verse-Order in 1 Samuel XXIV 5–8: VT 40 (1990), 139-144.

McCarter, P.K. Jr., 1 Samuel, 1980 (AB 8).

Stoebe, H.J., Das erste Buch Samuelis, 1973 (KAT VIII 1).

The author gratefully acknowledges the Melbourne College of Divinity's award of a substantial grant toward travel costs.

Zusammenfassung

Drei Momente sind zu unterscheiden: das Geschehen in der Höhle, das Geschehen ausserhalb der Höhle und der vorliegende Gesamttext.

1) Was das Geschehen in der Höhle betrifft, sind drei Optionen möglich: David beweist demonstrativ Respekt vor dem König; David will Saul töten, besinnt sich dann aber eines besseren und zerschneidet stattdessen Sauls Gewand; David erlaubt seinen Männern nicht, Saul anzugreifen.

2) Hinsichtlich des Geschehens ausserhalb der Höhle wird an zwei Stellen eine Ergänzung nötig: Saul gibt einen Befehl, der seine 3000 Mann starken Truppen zurückhält; David klettert an einen sicheren Ort, von wo aus er zunächst ungesehen sprechen kann (was Sauls Frage erklärt) und von wo aus er dann den Gewandsaum zeigt.

3) Was den Gesamttext angeht, so lädt das zweifache Angebot der Sifiter – dasjenige von ISam 23, dem Saul mit Zögern begegnet, und das in ISam 26, auf das er ohne Zögern eingeht – dazu ein, alles dazwischen Liegende als zusammenhängende Erzählung zu sehen. Diese enthält drei Partien: David begegnet Saul, David begegnet Abigajil, David begegnet noch einmal und letztmals Saul. Alle drei Gegenüber sind David auf Gedeih und Verderb ausgeliefert, von allen dreien erfährt er höchstes Lob.

Die zweifache Verschonung Sauls (ISam 24 und 26)

Zur „diachronen Synchronisierung“ zweier Erzählungen

Walter Dietrich

Nirgendwo in den Samuelbüchern wird das Bild des auf Gewalt verzichtenden David so eindrücklich gezeichnet wie in ISam 24–26. Es ist, als übe der künftige König Schritt um Schritt die Tugend der Gewaltlosigkeit ein. In ISam 24 gerät David einigermaßen unverhofft in die Lage, Saul töten zu können, als der zur Verrichtung seiner Notdurft in eine Höhle tritt, in der David und seine Mannen sich versteckt halten; David tastet den König (bzw. seine Kleidung) an, verletzt ihn aber nicht. In ISam 25 provoziert Nabal David durch seine schroffe Weigerung, die verlangten Abgaben zu entrichten, woraufhin dieser wutentbrannt alles auszulöschen beschließt, was in Nabals Anwesen „an die Wand pisst“; davon vermag ihn Nabals Gattin Abigajil gerade noch abzuhalten. In ISam 26 schließlich dringt David von sich aus zu dem im Feldlager schlafenden König vor, rührt ihn aber nicht an (auch nicht seine Kleidung), sondern nimmt ‚nur‘ seinen Spieß und seinen Wasserkrug als Beweisstücke seines Verzichts auf Gewalt mit. Zwischen den drei Erzählungen besteht also eine Art Klimax.

1 Die Parallelstruktur von ISam 24 und 26 im Rahmen der Trilogie ISam 24–26

Der Abschnitt ISam 24–26 ist nach der Art eines Triptychons aufgebaut: Die beiden Szenen von der Verschonung Sauls rahmen als Seitenbilder das Mittelbild von David, Nabal und Abigajil.¹ Schon lange ist aufgefallen, dass die beiden

¹ Den hohen ästhetischen Reiz und ethischen Rang dieser Anordnung haben schon andere erkannt, z.B. Levenson (1978), Gordon (1980), Cazeaux (1987), auch Caquot / de Robert (1994, 290), vgl. meinen Bericht in Dietrich / Naumann 1995, 102-108.

Seitenteile eine verblüffend parallele Grundstruktur aufweisen, die bis zu einzelnen, identischen Begriffen reicht.²

I 24		I 26	
1	David hält sich in einer Bergfeste bei En-Gedi auf.	1	David hält sich am Hügel Hachila nahe der Einöde (in der Wüste Sif) auf.
2	Saul wird dies <i>gemeldet</i> .		Saul wird Davids Aufenthalt von den Sifitern <i>gemeldet</i> .
3	Saul nimmt 3000 erlesene Krieger aus ganz Israel, um David zu verfolgen.	2	Saul bricht mit 3000 erlesenen Kriegern aus ganz Israel auf, um David zu verfolgen.
4	Saul betritt eine Höhle <i>am Wege</i> , um seine Notdurft zu verrichten. David und seine Mannen <i>sitzen</i> hinten in der Höhle.	3a	Saul bezieht ein Lager <i>am Wege</i> .
		3b.4	David <i>sitzt</i> in der Wüste, sieht Saul kommen und lässt ihn auskundschaften.
		5-7	David schleicht nachts mit Abischai in das Lager Sauls.
5a	Davids Männer <i>sagen</i> , dies sei die Gelegenheit, Saul zu töten.	8a	Abischai <i>sagt</i> , dies sei die Gelegenheit, Saul zu töten.
5b.6	David schneidet Saul einen Mantelzipfel ab, woraufhin ihm das Gewissen schlägt.		
7.8a	David erklärt seine Zurückhaltung gegenüber Saul und verbietet auch ihnen, ihn anzutasten.	8b-11a	David verbietet Abischai, Saul zu töten, und erklärt ihm, warum dies nicht statthaft sei.
		11b.12*	Die Beiden nehmen Sauls Speiß und seinen Wasserkrug mit.
8b.9a	Zuerst Saul und dann David <i>gehen</i> aus der Höhle.	12*	David und Abischai <i>gehen</i> aus dem Lager, niemand ist erwacht.
9b	David <i>ruft</i> hinter Saul her und huldigt ihm, als dieser ihn wahrgenommen hat.	13.14a	David <i>ruft</i> aus sicherem Abstand Abner und das Kriegsvolk an.
		14b.15f	Dialog zwischen David und Abner
12a	David: „ <i>Schau</i> hier den Zipfel deines Mantels“.	16b	David: „ <i>Schau</i> , wo ist der Speiß und der Wasserkrug des Königs?“.
10-23a	Dialog zwischen Saul und David.	17-25a	Dialog zwischen Saul und David.
23b	Saul <i>geht</i> nach Hause, David und seine Mannen gehen in ihre Bergfeste.	25b	David <i>geht</i> seines Weges, Saul kehrt an seinen Ort zurück.

Beide Erzählungen haben also einen gemeinsamen Grund-Plot mit folgenden Elementen:³

² Hentschel (2003, 169) bietet eine der folgenden ähnliche Vergleichstabelle, Koch (1967, 163-168) eine synoptisch angeordnete, volle Übersetzung beider Kapitel.

³ Der Sachverhalt erinnert an andere Mehrfach-Überlieferungen in der Bibel: die Gefährdung der Ahnfrauen Sara und Rebekka (Gen 12,10ff; 20; 26); die Erweckung eines verstorbenen Knaben durch Elija und durch Elischa (IReg 17,17ff; IIReg 4,18ff); die wunderbare Speisung der 4000 oder der 5000 durch Jesus (Mk 6,35ff; 8,1ff).

- Saul jagt David in unwirtlichen Gegenden Judas
- David kommt in die Lage, Saul umbringen zu können
- David enthält sich der Gewalt, bemächtigt sich aber eines persönlichen Gegenstands Sauls
- David setzt die Trophäe als Nachweis seiner Großmut ein
- Die beiden Kontrahenten trennen sich voneinander

Die Schriftsteller oder Redaktoren, die den jetzigen literarischen Zusammenhang ISam 24–26 geschaffen haben, empfanden das Nebeneinander zweier derart paralleler Geschichten offenbar nicht als nachteil-, sondern gerade als vorteilhaft.⁴ Dahinter mag eine Erwartung stehen, wie sie auch hinter dem wichtigsten Stilmittel der hebräischen bzw. altorientalischen Poesie, dem Parallelismus membrorum, zu vermuten ist: dass zwei parallel zueinander verlaufende Erzählungen, ähnlich wie zwei parallele Aussagen in einem Gedicht, einander bestätigen, ergänzen oder differenzieren können.⁵

Im Falle der Erzählungen ISam 24 und 26 hat es den Anschein, dass solche Effekte bewusst hergestellt und verstärkt worden sind. Das lässt sich an den hüben wie drüben vertretenen Begriffen zeigen, die nur auf einer der beiden Seiten unentbehrlich sind und also auf der anderen sekundär als Querverweis angebracht wurden. Die „3000 erlesenen Krieger“ etwa, die Saul begleiten, machen in ISam 26 Sinn, weil dort das Kriegslager mit vielen Soldaten eine Rolle spielen wird. Dass David mitten aus einem Armeelager Gegenstände aus dem persönlichen Besitz des Königs unbemerkt entwendet, ist ein Husarenstück, das beim Hörer bzw. bei der Leserin gewaltigen Respekt hervorruft. Nach vollbrachter Tat wendet sich David denn auch an das „(Kriegs-)Volk“ und dessen Befehlshaber Abner (26,14), um sie wegen ihrer Unaufmerksamkeit zu schelten. In ISam 24 hingegen ist es nicht bedeutsam, wie viele Soldaten Saul bei sich hat: Er geht in die Höhle naturgemäß ganz allein, und er allein führt hernach die verbale Auseinandersetzung mit David.⁶ – Umgekehrt ist die

⁴ Mit Recht weist Edenburg (1998) die vorschnelle diachrone Auflösung dieses Nebeneinanders in ein Nacheinander ab: Es sei ein und derselbe Autor gewesen, der sehr bewusst die beiden Erzählungen dort platziert habe, wo sie jetzt stünden. (Dass sie von eben diesem Autor allererst erschaffen worden seien, wie Edenburg meint [77. 81], wird sich im Folgenden als nicht zutreffend erweisen.)

⁵ Dies ist offenbar die Ratio auch hinter dem Nebeneinander der drei Erzählungen, die den Beginn der Karriere Davids schildern: seine Salbung durch Samuel (ISam 16,1-13), seine Berufung als Musiktherapeut an den Hof Sauls (ISam 16,14-23) und sein Sieg über Goliath (ISam 17). Jede dieser Geschichten rückt David in ein günstiges, aber doch je spezifisches Licht. Einmal ist er der von Gott Erwählte, dann der bei den Menschen – speziell beim König und bei Hofe – Beliebte und schließlich der über noch so starke Feinde Siegreiche.

⁶ A.F. Campbell (2003, 252) bemerkt spöttisch: „David ... is not seized by the three thousand who are out hunting for him“, um aus dieser Unwahrscheinlichkeit auf verschiedene, der Erzählung in ISam 24 zu Grunde liegende Erzählungen zu schließen. (Vgl. auch seinen einschlägigen Beitrag in diesem Band.) Die von mir vorgeschlagene Erklärung, dass in den „3000 Mann“

Bemerkung „am Weg“ (עַל-הַדֶּרֶךְ) in 24,4 sinnvoll, um die Unvorhersehbarkeit der Begegnung zu betonen; in 26,3 dagegen ist sie unnötig, weil David die Örtlichkeit, an der Saul sich befindet, genau auskundschaftet. Ebenso ist die Mitteilung von 24,4, dass David mit seinen Mannen in der Höhle „sitzt“, die Saul betritt, unabdingbar; dass er aber laut der zweiten Erzählung „in der Wüste sitzt“ (26,3), ist eine weder sehr präzise noch im Erzählfortgang nötige Angabe.⁷ Offenbar also wurden die beiden Verschonungsgeschichten gerade in ihren Expositionen bewusst aneinander angeglichen. Die Lesenden sollten gleich am Beginn der zweiten merken, dass sich jetzt die erste leicht variiert wiederholen wird. Sie sollen gespannt sein darauf, wie Saul diesmal in Davids Hand geraten, ob David auch diesmal an sich halten, ob es auch diesmal zu einem Dialog zwischen beiden Kontrahenten kommen und wie dieser aussehen und ausgehen wird. In der Zwischenzeit, so weiß die Leserschaft, hat ja auch die Konfrontation Davids mit Nabal stattgefunden, die dank Abigajils mutigem und klugem Einsatz unblutig endete. Wer von ISam 24 und 25 her zu ISam 26 kommt, wird hoffen und erwarten, dass David der neuerlichen Versuchung zur Gewalt ganz sicher widerstehen wird. Und alsbald wird deutlich, dass David diese nächste Gelegenheit förmlich *sucht* – so als wolle er sich und anderen seine Standhaftigkeit gegen die Anfechtung der Gewalt beweisen.

2 Eine umfangreiche prodavidische Bearbeitung der Dialoge von ISam 24 und 26

Der gemeinsame Grund-Plot von ISam 24 und 26 ist nun aber lediglich der Rahmen für eine intensive *gedankliche* Auseinandersetzung mit dem Thema Gewalt und Gewaltverzicht. Diese findet vornehmlich in den *Dialogen* statt, die wir bisher noch nicht näher ins Auge gefasst haben, obschon sie mehr als die Hälfte des Erzählumfangs ausmachen.⁸ In ihnen trifft man auf besonders viele verbale Berührungspunkte zwischen den beiden Verschonungserzählungen (und überdies mit der von David und Nabal). Wenn ich recht sehe, sind es vor allem

eine sekundäre Angleichung an ISam 26 vorliegt, scheint mir einfacher zu sein. Noch einfacher – und gar zu harmonistisch – ist Alters schlichte Bemerkung (1999, 148): „Saul could, after all, order his troops to attack David and the men behind him in the cave“; dies unterbleibe deswegen, weil David sich sogleich äußerst ehrerbietig zeige...

⁷ Die weiteren identischen Wörter – „sagen, gehen, rufen, schauen“ – mag man im Grundbestand beider Erzählungen unentbehrlich finden. Immerhin lässt sich erwägen, ob nicht ISam 26,14 eine unnötige Länge und in Angleichung an ISam 24,9 (vgl. das Verb קרא hier und dort) geschaffen ist; David könnte sich auch gleich an Abner wenden (26,15).

⁸ Ihrer Struktur und ihren Aussagen widmet sich Fokkelman in fast übergründlicher Weise – freilich ohne je die Möglichkeit diachroner Analyse auch nur zu erwägen (1986, 451-473. 529-551).

drei große Wort- bzw. Diskursfelder, in denen die Gesamtthematik der Trilogie entfaltet wird und aus denen ich die wichtigsten Leitbegriffe heraushebe:⁹

– Auf der *ethischen Ebene* geht es um nicht weniger als um „Gut“ und „Böse“¹⁰, was sich konkret daran entscheidet, ob ein Mensch einem anderen – und sei es sein „Feind“¹¹ – nach dem „Leben“¹² trachtet, oder ob es ihm in dieser Hinsicht gelingt, „gerecht“ zu sein¹³.

– Auf einer *politisch-ideologischen Ebene* steht die Rolle des Königs zur Debatte. Immer wieder wird der amtierende Herrscher dezidiert als „Gesalbter Jhwhs“¹⁴ bezeichnet, gegen den man auf keinen Fall die „Hand ausstrecken“¹⁵ dürfe.

– Auf der *theologischen Ebene* ist vom Handeln und vom Willen Gottes die Rede: Jhwh ist es, der Saul dem David „in die Hand gegeben“ bzw. „geliefert“¹⁶ hat, der aber seinen „Gesalbten“ geschützt sehen will¹⁷ und sich selber vorbehält, zwischen Saul und David zu richten¹⁸ und Saul allenfalls zu „schlagen“¹⁹.

Diese Gedanken und Begriffe häufen sich in den Dialogen von ISam 24 und 26 derart stark, dass sich die Vermutung aufdrängt, es verdankten sich hier größere Passagen jenem Vorgang, dessen wir bereits ansichtig geworden sind: dem bewussten Aufeinander-Zuschreiben, der gewollten Parallelisierung der beiden Kapitel zum Zwecke der Verstärkung ihrer Aussage. Wäre es so, dann wären diese Partien als redaktionell anzusprechen; denn Redaktionstätigkeit gibt sich

⁹ In der folgenden Aufstellung sind solche Begriffe in Anführungszeichen gesetzt; Voraussetzung ist jeweils, dass sie in ISam 24 und ISam 26 (oder auch in ISam 25) vorkommen. Teilweise hat Gordon (1980) schon ähnliche Beobachtungen gemacht.

¹⁰ Vgl. die Wurzeln טב in ISam 24,5.18.19.20; 26,16 und רע in ISam 24,10.12.18; 26,18.21. Dieses Motiv ist in ISam 25 teilweise noch recht unpräzise gebraucht (z.B. 25,15.17.36, auch 25,3); eigentlich ethische Dimension scheint es hier erst auf einer jüngeren Textstufe anzunehmen (z.B. 25,26.28.30.34.39).

¹¹ Der Begriff איב begegnet in allen drei Kapiteln: ISam 24,5; 25,22.26.29; 26,8. In 25,22 steht das Wort sogar syntaktisch anstößig und fehlt in LXX.

¹² Vgl. den Begriff נפש in ISam 24,12; 26,21.24

¹³ Die Wortwurzel צדק in ISam 24,18; 26,23.

¹⁴ משיח יהוה in ISam 24,7.11; 26,9.16.

¹⁵ יד שלח in ISam 24,7.11; 26,9. Davids „Hand“ kommt in den Samuelbüchern schon viel früher in den Blick: nämlich als die des Leierspielers (ISam 16,16; 18,10; 19,9). Und jetzt tut seine Hand das „Böse“ nicht, das so nahe läge (24,12; 26,18). Dabei handelt David ganz nach der Maxime Abigajils, die ihn dringend davor warnt, sich blutig „mit eigener Hand zu helfen“ (25,26.33).

¹⁶ ביד bzw. סגר ביד: ISam 24,5.11.19; 26,8.23. Zuvor hatte Saul verschiedene Male versucht, David in seine „Hand“ zu bekommen (ISam 23,7.11.14.17). Und in 24,16 zeigt sich David überzeugt, Gott werde ihn vor dem Zugriff der „Hand“ Sauls bewahren.

¹⁷ „Davor bewahre mich Jhwh“ (חלילה לי מיהוה): ISam 24,7; 26,11.

¹⁸ ISam 24,16; 25,39.

¹⁹ נגף in ISam 25,38; 26,10.

nicht zuletzt dadurch zu erkennen, dass sie über die Einzelerzählung hinausblickt, in unserem Fall: dass sie nicht nur *eine* der beiden Verschonungsgeschichten bearbeitet, sondern *beide*, um sie miteinander (und zugleich mit der Abigajil-Geschichte) zu verbinden und auf diese Weise ein ebenso vielfarbiges wie in sich stimmiges Bild zu zeichnen zum Thema „David und die Gewalt“.

Gleich der erste Dialog in ISam 24 wirkt im Kontext merkwürdig deplatziert.²⁰ Man vergegenwärtige sich die Situation: Saul hockt in der Nähe des Höhleneingangs, um sich zu erleichtern; im Rückraum der Höhle sitzen David und seine Mannen. Und da entspinnt sich eine Debatte um die Frage, ob man Saul jetzt töten solle.²¹ „Die Männer Davids“ – etwa gar im Chor oder in aufgeregtem Durcheinander? – weisen auf die gottgegebene Gunst des Augenblicks hin (24,5). Saul muss das überhört haben, denn ahnungslos lässt er es geschehen, dass David sich ihm nähert und ihm etwas von seinem Gewand abschneidet. Und wie kann Saul die darauf folgende, feierliche Beteuerung Davids an seine Leute entgehen: „Davor bewahre mich Jhwh, dies meinem Herrn, dem Gesalbten Jhwhs anzutun, meine Hand gegen ihn auszustrecken! Er ist doch Jhwhs Gesalbter!“ (24,7)²² Nicht einmal das bekommt Saul mit, dass David seinen Männern – ausdrücklich „mit Worten“, nicht etwa nur mit energischen Gesten – verbietet, sich an Saul zu vergreifen (24,8a). Von dem gesamten dramatischen Geschehen unberührt tritt der König aus der Höhle (24,8b)! Muss man sich diese als sehr groß vorstellen – oder Saul als sehr beschäftigt oder vielleicht nicht als voll wahrnehmungs- bzw. zurechnungsfähig?²³ Wichtiger als solche Fragen dürfte dem Verfasser der Wunsch gewesen sein, der Leserschaft die Botschaft zu vermitteln, dass David kein bedenkenloser Gewalttäter und Königs-mörder war. Dabei stehen ganz eindeutig die beschriebenen ethisch-ideolo-

²⁰ Vgl. Stolz 1981, 153: „Daß diese Gespräche nicht in die ursprüngliche, unmittelbar anschauliche Erzählung hineinpassen, ist leicht einzusehen.“ Freilich sagt Stolz nur allgemein, es sei eine ältere „Überlieferung ... vom Erzähler stark umgestaltet“ worden; die Kategorien und Textstufen werden nicht klar unterschieden. Noch verschwommener spricht Stoebe von „Motivhäufung“ und „Motiverweiterung“ (1973, 440. 442).

²¹ Die bis heute noch nicht abgelöste – und hochwertige! – Übersetzung der Zürcher Bibel von 1942 hielt es für angebracht, in ISam 24,5-7 die Versfolge zu ändern: V.5a.7.8a.5b.6.8b. Das scheint vernünftig, spielt sich so doch zuerst die gesamte Auseinandersetzung zwischen David und seinen Leuten ab, ehe es zu Davids (zurückhaltender) Tat kommt. Doch auch so wird, wie Stoebe (1973, 439) richtig feststellt, die Szene nicht viel wahrscheinlicher – und wenn sie es wäre: Wer hätte die unwahrscheinlichere Version hergestellt?

²² Diese Äußerung steht in einem gewissen Kontrast zu dem, was Davids Leute nach V.5 tatsächlich gesagt haben (sollen): „They carefully avoid the plain word ‚kill‘,“ (Alter 1999, 147). Schon der mittelalterliche jüdische Kommentator Qimchi hat die leise Spannung bemerkt und einen „unreported dialogue“ angenommen, wonach David mit V.7 auf den Tadel seiner Kumpane antwortete: „Warum hast du ihn nicht getötet?“ (Vgl. Edenburg 1998, 76 mit Anm. 33.)

²³ Vgl. die ähnlichen Fragen bei Stein (1997, 59) und Hentschel (2003, 160).

gisch-theologischen Aspekte im Vordergrund. Die gewisse Fremdheit dieser Passagen im Kontext weist auf sekundäre Einfügung.²⁴

Ähnlich steht es mit dem ersten Dialog in ISam 26. Abischai spielt hier die gleiche (Versucher-)Rolle wie die Kumpene in der Höhle, indem er den Königsmord als Jhwhs Willen hinstellt – wozu sonst hätte Jhwh David seinen „Feind in die Hand geliefert“ (26,8a)? Abischai bietet sich sogar als Handlanger für den Mord an (26,8b), doch David hält sowohl ihn (26,9a)²⁵ als auch sich selber zurück und bringt dafür, leicht variiert, dieselben Begründungen vor wie schon in der Höhle von En-Gedi: „Wer könnte die Hand ausstrecken gegen den Gesalbten Jhwhs und unschuldig bleiben?“ (26,9b). „Jhwh bewahre mich davor, dass ich meine Hand ausstrecke gegen den Gesalbten Jhwhs“ (26,11a). Zudem sei es gar nicht nötig, Saul umzubringen, denn bestimmt werde Gott ihn „schlagen“ bzw. im Krieg „sterben“ lassen²⁶ (26,10: ganz genau so hieß es in ISam 25,38, dass Jhwh Nabal „schlug, so dass er starb“). Wie schon bei der En-Gedi-Geschichte, so fügt sich auch hier diese Diskussion nicht recht in die Situation. Man bedenke: nächstens im feindlichen Lager, unmittelbar neben Saul und seinem General Abner und umgeben von 3000 Soldaten! Anscheinend ist die Schwierigkeit auch dem vermuteten Bearbeiter bewusst geworden, weshalb er zum Abschluss der Szene bemerkt: „... ein Tiefschlaf Jhwhs war auf sie gefallen“ (26,12bß). In der Grunderzählung, in der David und Abischai Spieß und Wasserkrug des Königs lautlos an sich nahmen²⁷ (26,12a), genügte die

²⁴ Es liegt nahe, dem gleichen Ergänzer auch den Satz vom schlechten Gewissen Davids (24,6) zuzuschreiben. Er begründet im Zusammenhang das Reden und Handeln Davids gegenüber seinen Gefährten (24,7f) – so als sei David erst aufgrund des kecken Griffs nach Sauls Mantelzipfel bewusst geworden, was auf dem Spiel stand: das Leben des Königs und der Wille Jhwhs, vgl. Fokkelman: „Cutting off the corner of the cloak announces the end of Saul as king ... [T]he act of cutting and its symbolism mediate between life and death“ (1986, 459). Stolz (1981, 154) vermerkt, es sei „aus Assyrien der Brauch belegt“ (leider sagt Stolz nicht, wo), „dass das Abschneiden des Gewandes einen symbolischen Rechtsakt der Aberkennung der bürgerlichen Ehren darstellte“. Stoebe (1973, 434) verweist auf den Mari-Text ARM VI, 45, „wo Haar und Gewandzipfel einer Prophetin abgeschnitten werden, offenbar, um sie unter Kontrolle zu halten“ – nicht etwa, um magische Macht auszuüben (439f). Immerhin vermögen solche Analogien die starke innere Reaktion Davids auf seine ‚Tat‘ zu erklären.

²⁵ Genau so hat er in 24,8a die Gefährten in der Höhle gehindert, gegen Saul handgreiflich zu werden.

²⁶ Bekanntlich ist genau dies ja dann geschehen (ISam 31); David, so wird uns bedeutet, hatte also eine Ahnung davon, was kommen würde.

²⁷ Damit fällt auch 26,11b, Davids Aufforderung an Abischai, Spieß und Krug zu nehmen, auf die sekundäre Textstufe; denn erstens ist in dieser Situation jedes Wort zu viel, und zweitens ergreift dann *David* die beiden Gegenstände (26,12a). Abischai – wenn er denn überhaupt von Anfang an dabei war und nicht erst sekundär, gleichsam als *advocatus violentiae*, eingeführt wurde (so Klein 2002, 172f; Hentschel 2003, 171) – war wohl etwas wie eine Versicherung

Feststellung: „Keiner sah es und keiner merkte es und keiner wurde wach, denn sie alle schliefen“ (26,12b_α).

Doch nicht nur die Anfangs-, auch die weiteren Dialoge sind erkennbar sekundär aufgefüllt. In ISam 26 wendet sich David nach der Erbeutung seiner Trophäen zuerst an Abner (26,14) und fragt ihn, warum er nicht besser aufgepasst habe auf seinen Herrn und König?!²⁸ Saul wäre um ein Haar einem Attentat zum Opfer gefallen! Zum Beweis dieser Behauptung ruft David: „Schau doch, wo ist der Speiß des Königs und der²⁹ Wasserkrug zu seinen Häupten?“ (26,14f.16b) Die herrliche Ironie dieser Sequenz wird jetzt unterbrochen durch einen schwergewichtigen Vorwurf Davids: „Das ist nicht *gut*, was du da getan hast. *Bei Jhwh*, ihr seid des Todes, weil ihr nicht *auf euren Herrn, den Gesalbten Jhwhs*, aufgepasst habt“ (26,16a). Hier haben wir wieder die ethisch-ideologisch-theologische Nomenklatur der Bearbeitungsschicht vor uns.

Doch mittlerweile ist Saul auf den Disput aufmerksam geworden, den sein General mit einem Anderen führt. Er meint die „Stimme“ Davids zu erkennen und fragt zur Sicherheit noch einmal: „Ist das deine Stimme, mein Sohn David?“ worauf er die Antwort erhält: „Es ist meine Stimme, mein Herr König“ (26,17). Die gleiche Frage stellt Saul auch in der Parallelgeschichte (24,17a). Beide Stellen können unmöglich unabhängig voneinander entstanden sein. Wo liegt die Priorität? Während die Ereignisfolge in ISam 26 natürlich wirkt, kommt jene Frage in ISam 24 merkwürdig spät;³⁰ und sie erfährt auch keine Antwort, vielmehr bricht Saul, kaum dass er sie gestellt hat, in Tränen aus (24,17b) – was ihn nicht daran hindert, gleich anschließend eine wohl gesetzte Rede zu halten. Sein Gefühlsausbruch wirkte viel plausibler, wenn er nicht auf lange Ausführungen Davids folgte (24,12-16), sondern sofort auf dessen Hochhalten des bewussten Mantelzipfels (24,12a). Darauf könnte Saul sehr wohl – erschrocken oder gerührt oder wütend – aufheulen. Damit aber zeichnet sich die Möglichkeit ab, dass die beiden langen Reden der Protagonisten, diejenige Davids in 24,12b-17a und diejenige Sauls in 24,18-22, sekundäre Auffüllung einer (dann äußerst knappen!) Grunderzählung sind.

Davids für den äußersten Notfall; welchen Ruf dieser Mann (und Cousin Davids!) als Elitekrieger genoss, verraten Stellen wie IISam 21,17; 23,18, aber auch IISam 10,10; 20,6f.

²⁸ Sachkundig bemerkt Stolz (1981, 166): „Wachvergehen werden überall auf das strengste bestraft.“ Textnäher stellt Fokkelman fest, dass Saul (und ebenso Abner) es eben gerade versäumt habe, Wachen aufzustellen; wenn er dies freilich als Zeichen dafür wertet, dass Saul sich faktisch schon aufgegeben habe, entfernt er sich psychologisierend wieder vom Text (1986, 539f).

²⁹ Erstaunlicherweise steht hier die Akkusativpartikel ׀נך; wahrscheinlich muss man hinzudenken: „Und wer hat entwendet ...?“

³⁰ So auch Edenburg 1998, 76f.

Tatsächlich weist der David-Saul-Dialog in ISam 24³¹ massiert jenen ethisch-königsideologisch-theologischen Tenor auf, den wir als typisch für die Ergänzungsschicht erkannt haben. Da betritt David zuerst die *ethische* Ebene: „Daran, dass ich den Zipfel deines Mantels abgeschnitten und dich nicht getötet habe, erkenne und nimm wahr, dass in meiner Hand nichts Böses (!) und kein Aufbruch ist und dass ich mich gegen dich nicht verfehlt habe – während du danach trachtest, mir das Leben (!) zu nehmen“ (24,12b). Desgleichen auch Saul: „Du bist gerechter (!) als ich, denn du hast mir mit Gutem (!) vergolten, während ich dir mit Bösem (!) vergolten habe. Heute hast du gezeigt, dass du Gutes (!) tust“; denn niemand sonst entlasse ja seinen Feind (!) auf gutem (!) Wege (24,18.19a.20a). Saul ist es, der sodann die *königsideologische* Dimension berührt: „Siehe, ich weiß, dass du gewiss König werden wirst und das Königtum Israels in deiner Hand Bestand haben wird“ (24,21): eine doch sehr ungewöhnliche Feststellung für einen amtierenden König – zumal dieser sein Gegenüber demnächst schon wieder jagen und danach sein Königtum verteidigen wird bis zum letzten Atemzug! Eine markant prodavidische Sicht verrät sich auch in Sauls abschließendem Wunsch, David möge seine Nachkommenschaft schonend behandeln – was dieser unter Eid zusagt (24,22.23a). Nicht nur der König, der „Gesalbte“, nein, die gesamte Königsfamilie soll physische Immunität genießen.³² Die *theologische* Ebene schließlich beschwören beide Protagonisten. Saul sieht ein, dass ihn kein anderer als Jhwh David „in die Hand geliefert“ habe und dass Jhwh David seine gute Tat gewiss vergelten werde (24,19b.20b). David seinerseits ruft wiederholt Jhwh zum Richter zwischen sich und Saul auf – in der festen Überzeugung natürlich, von ihm Recht zu bekommen (24,13f.16).

Kann insoweit der gesamte David-Saul-Dialog in ISam 24 der vermuteten Ergänzungsschicht angehören, so scheint sich doch eine Aussage dagegen zu sperren: „Hinter wem“, fragt David, „ist der König Israels ausgezogen (אֵצֶא)? Wen verfolgst du? einen toten Hund? einen einzelnen Floh (פֶּרֶעַשׁ אֶחָד)?!“ (24,15) Das klingt situativ-handfest. Nun stellt aber David in ISam 26,20 fest: „Ausgezogen (אֵצֶא) ist der König Israels, um einen einzelnen Floh (פֶּרֶעַשׁ אֶחָד) zu suchen, wie man das Rebhuhn jagt in den Bergen“. Wieder gilt: Beide Stellen können nicht voneinander unabhängig sein. In ISam 26, wo zum Grund-Plot eine groß angelegte Suchaktion mit Tausenden von Soldaten gehört, macht die

³¹ Fokkelman (1986, 461) konstatiert, dass dies, abgesehen von dem Gebet in IISam 7,18-29, die längste Rede ist, die David je in den Mund gelegt wird, und dass diejenige Sauls recht genau halb so lang ist.

³² Man weiß – nicht zuletzt auch aus dem Alten Testament (vgl. nur IIReg 9f) –, dass dieses Axiom kaum der damaligen politischen Realität entsprach. Umso beachtlicher, dass es hier formuliert wird.

Aussage von der Suche nach einem Floh³³ besseren Sinn als in ISam 24³⁴ – zumal man ein solches Tier besser „sucht“ (שָׁקַץ, 26,20) als „verfolgt“ (רָדַף, 24,15). Lehrreich ist auch der Blick auf die beiden Nachbarmetaphern: Das „Rebhuhn“³⁵ (26,20) begegnet im Alten Testament nur noch einmal, fernab von hier im Jeremiabuch³⁶; nach ihm in den Bergen zu suchen, ist durchaus sinnvoll, nicht aber nach einem Floh! Demgegenüber ist es natürlich sinnlos, einen „toten Hund“ (24,15) zu jagen. Überdies wird diese Metapher noch mehrfach im Bereich der Davidgeschichten gebraucht;³⁷ es könnte sich somit um die geprägte Wendung eines hier tätigen Schriftstellers handeln.

Ist somit 26,20 gegenüber 24,15 primär, so wirkt auch die Reaktion Sauls auf die von David vorgebrachte Jagd-Metapher in ISam 26 höchst spezifisch: „Und Saul sagte: Ich habe gefehlt³⁸. Kehre zurück, mein Sohn David!“ (26,*21a). Die Aussage ist durchaus doppelbödig: Bereut Saul wirklich, sucht er die Aussöhnung mit David – oder möchte er seiner nur auf (hinter)listige Weise habhaft werden?³⁹ David scheint vom Letzteren überzeugt zu sein, er lässt sich auf nichts ein: „Und David antwortete und sprach: Hier ist der Spieß des Königs; es soll einer von den Knappen herüberkommen und ihn holen“ (26,22) – sprach’s „und ging seines Weges“, worauf auch Saul „an seinen Ort zurückkehrte“ (26,25b). Dies ist der Abschluss der zu postulierenden Grunderzählung von ISam 26. Jetzt freilich ist der Text wesentlich umfangreicher (und in gewisser Weise auch haltvoller). In den überschießenden Partien stoßen wir wieder auf die bekannten drei Ebenen: Saul bekennt in 26,21, er habe „böse gehandelt“ an David, während David sein (Sauls) „Leben kostbar“ gefunden habe; er, Saul, sei „töricht“ gewesen und habe sich „schwer vergangen“ – alles Eingeständnisse, auf der *ethischen Ebene* gescheitert zu sein. David hingegen bescheinigt sich selbst „Gerechtigkeit und Verlässlichkeit“ (26,23a) – um dies

³³ Dieses doch gar nicht seltene Tier taucht in der Bibel nur an unseren beiden Stellen auf. Es wirkt eben gern im Verborgenen!

³⁴ Auch Edenburg (1998, 76) sieht in diesem Punkt die Prävalenz bei ISam 26 – freilich unter der irrigen Annahme, dass beide Stellen gleichursprünglich vom selben Autor stammten.

³⁵ קָרָא ist wörtlich „der Rufer“, sprechender Name für eine Vogelart, s. HALAT 1056.

³⁶ Jer 17,11.

³⁷ IISam 9,8; 16,9. Außerdem fragt in IISam 3,8 Abner (!) den Eschbaal empört, ob er ein „Hundskopf“ (רֹאשׁ כֶּלֶב) sei?! Und Nabal heißt in ISam 25,3 (Qere) sehr betont קָלִבִּי „Kalibbiter“, worin jeder des Hebräischen Kundige קָלֶב „Hund“ mitschwingen hört.

³⁸ Die religiöse Bedeutungssphäre von חָטָא („sündigen“) ist hier nicht angesprochen. Es verdient Beachtung, dass David in ISam 24,12 umgekehrt von sich sagt, er habe sich in Bezug auf (?) Saul *nicht* verfehlt: wieder eine der Brücken, die der Schlussverfasser zwischen den beiden Verschonungsgeschichten angelegt hat.

³⁹ Ich kann es mir nicht versagen, an dieser Stelle eine Parallele zur Gegenwart zu ziehen. David war Sauls Schwiegersohn. Der frühere irakische Diktator Saddam Hussein hat seine beiden Schwiegersöhne, die sich ins Ausland abgesetzt und sich dort öffentlich von ihm distanziert hatten, zurückgelockt und töten lassen.

sogleich auf die *theologische Ebene* zu heben: Er habe seine „Hand nicht ausgestreckt“ gegen den „Gesalbten Jhwhs“, obwohl dieser ihm von „Jhwh in die Hand gegeben“ war; so wie er Sauls „Leben“ verschont habe, so werde Jhwh auch sein „Leben“ aus aller Not retten (26,23b.24). Daraufhin erteilt Saul seinem „Sohn David“ den Segen und spricht ihm vollen Erfolg zu (26,25) – womit erkennbar die *politisch-ideologische Ebene* beschritten ist.

3 Gestalt und Herkunft der Grunderzählungen von ISam 24 und 26

Unsere bisherigen Beobachtungen ermöglichen den Versuch, die Verschönerungsgeschichten von ISam 24 und 26 in der Fassung zu rekonstruieren, die sie vor der angenommenen redaktionellen Bearbeitung hatten. Es ergeben sich (in Übersetzung) folgende Texte:

Die Verschönerung Sauls in der Höhle von En-Gedi

24,1 Und David ging von dort hinauf und setzte sich in den Bergfesten von En-Gedi fest.
 24,2 Und es geschah, als Saul von den Philistern zurückgekehrt war, dass man ihm meldete: Siehe, David ist in der Wüste von En-Gedi.
 24,3b Da ging er, um David und seine Männer zu suchen gegenüber den Steinbockfelsen.
 24,4 Und er kam zu den Schaffhürden am Wege, und da war eine Höhle.
 Und Saul ging hinein, um seine Füße zu bedecken.
 Und David und seine Männer saßen gerade im Rückraum der Höhle.
 24,5b Und David stand auf und schnitt den Zipfel des Mantels Sauls heimlich ab.
 24,8b Saul aber, er erhob sich aus der Höhle und ging auf den Weg.
 24,9 Und David erhob sich danach und trat aus der Höhle.
 Und er rief hinter Saul her:
 24,12a Mein Vater, sieh doch, sieh den Zipfel deines Mantels in meiner Hand!
 24,17b Und Saul erhob seine Stimme und weinte.
 24,23b Und Saul ging nach Hause, und David und seine Männer gingen hinauf zur Bergfeste.

Die Verschönerung Sauls in der Wüste Sif

26,2 Und Saul machte sich auf und stieg hinab in die Wüste Sif, und mit ihm dreitausend erlesene Männer aus ganz Israel, um David zu suchen in der Wüste Sif.
 26,*3 Und Saul lagerte beim Hügel Hachila, gegenüber der Einöde.
 26,4 Und David schickte Späher und brachte in Erfahrung, dass Saul wirklich gekommen war.
 26,5 Und David machte sich auf und kam zu dem Ort, an dem Saul lagerte.
 Und David sah den Ort, wo Saul lag und Abner, sein Heerführer.
 Saul nämlich lag im Lagerring, und das Kriegsvolk lagerte um ihn her.
 26,6 Und David fragte daraufhin⁴⁰ den Hetiter Ahimelech

⁴⁰ Wörtlich: „antwortete und sprach“; David ‚antwortet‘ nicht auf eine Rede, sondern auf eine Situation.

und Abischai ben Zeruja, Joabs Bruder:

Wer steigt mit mir hinab zu Saul ins Lager?

Und Abischai sagte: Ich steige mit dir hinab.

26,7 Und David mit Abischai kam bei dem Kriegsvolk nachts an,

und siehe, Saul lag und schlief im Lagerring,

und sein Speiß war in den Boden gesteckt zu seinen Häupten

und Abner und das Kriegsvolk lagen rings herum.

26,12ab α Und David nahm den Speiß und den Wasserkrug zu Häupten Sauls,

und sie machten sich davon.

Und niemand sah es und niemand merkte es und niemand wurde wach, sondern alle schliefen.

26,13 Und David ging hinüber zur anderen Seite und stellte sich fernab auf die Bergspitze,

so dass genug Abstand zwischen ihnen war.

26,14 Und David rief dem Kriegsvolk und Abner ben Ner zu:

Antwortest du nicht, Abner? Und Abner antwortete und sagte:

Wer bist du, dass du den König anrufst?

26,15 Und David sagte zu Abner: Bist du nicht ein Mann? Und wer ist wie du in Israel?

Warum hast du nicht aufgepasst auf deinen Herrn, den König?

Es ist nämlich einer gekommen aus dem Volk, um den König, deinen Herrn, umzubringen!

26,16b Nun schau doch: Wo ist der Speiß des Königs? und der Wasserkrug zu seinen Häupten?

26,17 Und Saul erkannte die Stimme Davids und fragte:

Ist das deine Stimme, mein Sohn David?

Und David antwortete: Es ist meine Stimme, mein Herr König!

26,20b Der König Israels ist ausgezogen, um einen einzelnen Floh zu suchen,

wie man das Rebhuhn jagt auf den Bergen.

26,21a Und Saul sagte: Ich habe mich verfehlt. Kehre zurück, mein Sohn David!

26,22 Und David antwortete: Siehe, der Speiß des Königs!

Soll einer von den Knappen herüberkommen und ihn holen!

26,25b Und David ging seines Weges, und Saul kehrte an seinen Ort zurück.

Die En-Gedi- ist demnach wesentlich kürzer als die Sif-Erzählung.⁴¹ In ihrer Urform könnte sie sogar noch etwas knapper gewesen sein. Wenn es in 24,1f heißt, David sei „von dort“ hinauf gegangen zu den Bergfesten und Saul sei „von den Philistern zurückgekehrt“, dann ist das eine Anknüpfung an die Episode ISam 23,24-28, nach der Saul David in der Wüste Maon verfolgt hat, dieser ihm aber beim „Fels des Entschlüpfens“ entkam, weil die Nachricht von einem Philistereinfall eintraf.⁴² Und wenn David in der Höhle „Männer“ bei sich hat, dann könnte damit an die Nachrichten von einer Freibeutertruppe angeknüpft sein, die David zuvor um sich versammelt hat.⁴³ Diese Binde-

⁴¹ Hentschel (2003) vermutet hinter ISam 24 „eine alte, derbe Geschichte“, die „ganz kurz gewesen sein“ könne und jedenfalls V.4.5b enthalten habe (alles Weitere bleibt offen: 162). Den Kern von ISam 26 sieht er in V.5.12-15.*16.22 (was sich mit der oben gebotenen Rekonstruktion nur teilweise deckt: 171).

⁴² Dieser Zusammenhang ist auffällig genug. Es ist, als starteten die Philister einen Entlastungsangriff zu Gunsten Davids – und das mit Erfolg.

⁴³ Vgl. ISam 22,1f. Wären die „Männer“ in der Höhle von En-Gedi nur deswegen anwesend, um David Mordgedanken einzuflüstern, dann wäre dafür allerdings erst die oben in Kapitel 1 und 2

glieder⁴⁴ verraten keinerlei ethische, königsideologische oder theologische Intentionen, sondern dienen einzig der Kontextualisierung der En-Gedi-Erzählung. In meinem Buch über „Die frühe Königszeit in Israel“⁴⁵ habe ich verschiedene Stufen der Überlieferungsbildung in den Samuelbüchern aufzuzeigen versucht. Danach standen am Anfang Einzelüberlieferungen; diese wurden nach und nach in Erzählkränzen gesammelt, die später wiederum zu Bausteinen eines großen Erzählwerks über die frühe Königszeit wurden. Die drei Erzählungen in ISam 24–26 habe ich seiner Zeit noch nicht auf mündliche Vorformen untersucht, sondern sie summarisch dem so genannten „Erzählkranz vom Freibeuter David“ zugewiesen. Für die Grundüberlieferung von ISam 24 scheint sich diese Hypothese nun zu bestätigen: Sie wurde mittels der genannten Klammern in die Sammlung von Freibeuter-Geschichten eingepasst.

Etwas anders stellt sich mir nun die Lage bei der zweiten Verschönerungsgeschichte dar. Sie weist Verbindungen nicht zum Erzählkranz vom Freibeuter, sondern zu dem vom „Aufstieg und Niedergang der Sauliden“ auf, einer ebenfalls von mir angenommenen Sammlung von Erzählungen, in der das Schicksal Sauls und seiner Familie mit einer gewissen Sympathie, aber doch unverkennbar unter dem Gesichtspunkt ihrer notwendigen Ablösung durch die Davididen geschildert wird.⁴⁶ Abischai und Abner – die beiden Akteure in ISam 26, die neben David und Saul mit Namen genannt werden – spielen in diesem Erzählkranz wichtige Rollen. Abner⁴⁷, ein Onkel Sauls und somit Mitglied der Saulidenfamilie, wird später einer Intrige von Abischais Bruder Joab zum Opfer fallen.⁴⁸ Abischai, Cousin Davids und also Mitglied der Davididenfamilie, tritt in den Samuelbüchern auffällig oft zusammen mit Sauliden (genauer: bei deren erwogener oder vollzogener Ermordung) in Erscheinung.⁴⁹ So legt sich die Vermutung nahe, dass die Grunderzählung von ISam 26 aus dem Sauliden-Erzählkranz stammt.

Mit dieser Hypothese erklärt sich gut das Vorhandensein zweier, einander in den Grundlinien so ähnlicher Erzählungen: Sie gehörten zwei verschiedenen

beschriebene Redaktion verantwortlich. Vgl. die analoge Erwägung zum Dabeisein Abischais in ISam 26, oben Anm.27.

⁴⁴ Sie sind oben kursiv gesetzt.

⁴⁵ Dietrich 1997, 248–253.

⁴⁶ Vgl. dazu Dietrich 1997, 242–247.

⁴⁷ Abner wird außer in ISam 26 erwähnt in ISam 14,50f; 17,55.57; 20,25, um dann in IISam 2f geradezu zur Hauptfigur zu werden. Dies alles sind Texte aus dem postulierten Sauliden-Erzählkranz.

⁴⁸ II Sam 3.

⁴⁹ Vgl. neben ISam 26 noch IISam 2,18.24; 3,30; 16,9.11; 19,22; 20,6. Dazu kommen Belege, in denen er einfach als hoher Offizier fungiert: IISam 10,10; 18,2.5.12; 21,17; 23,18.

Erzählkränzen an,⁵⁰ und als diese miteinander verwoben wurden, sollte keine von ihnen wegfallen – im Gegenteil: Ihre Parallelisierung erlaubte es nicht nur, eindruckliche erzählerische Effekte zu erzielen, sondern auf ethischer, politisch-ideologischer und theologischer Ebene einen gewichtigen Diskurs über die Frage von Gewalt und Gewaltverzicht zu führen.⁵¹

Bevor wir darauf zurückkommen, wollen wir fragen, wie die Genese und das Verhältnis der beiden Grunderzählungen vorzustellen sein mag. Eindeutig sind beide aus einem prodauidischen Umfeld erwachsen; denn in beiden spielt David die Rolle des Überlegen-Edelmütigen, Saul aber – immerhin der König! – die des Unterlegen-Schonungsbedürftigen. Angesichts ihres gleichartigen Grund-Plots ist es nicht eben wahrscheinlich, dass beide Geschichten unabhängig voneinander entstanden sind (es sei denn, man wollte biblizistisch-faktizistisch argumentieren). Vermutlich ist in der En-Gedi-Variante die Grundversion zu sehen, von der sich die Sif-Version abgespalten hat. Denn der Kerntext von ISam 24 ist nicht nur kürzer, sondern auch urtümlicher und deftiger⁵² als der von ISam 26. Wie oft in alten Sagen, stehen sich die beiden Protagonisten allein gegenüber: zwar bei En-Gedi, aber doch wie außerhalb von Raum und Zeit. In äußerst knappen Strichen sind die wesentlichen Bedingungen und Handlungen skizziert: Saul, der Mächtige, verfolgt David, den Flüchtigen; in einer abgelegenen, unheimlichen Gegend und in einer für ihn demütigenden Situation wird der Jäger zum Gejagten; doch der Andere will ihn nicht töten, sondern sucht mit einer ebenso listigen wie großmütigen Geste sein Vertrauen zu gewinnen; Saul – weint; dann trennen sich beide. In der knappen, herbfolkloristischen Geschichte deuten sich große Themen und Emotionen an: Macht, Hass, Scham, Gewalt, Klugheit, Versöhnung. Vieles bleibt unausgesprochen, die Grundlinien aber sind klar: Gewaltverzicht ist besser als Gewalt; David hat das bessere Teil erwählt als Saul.

⁵⁰ „Erzählkränze“ sind eine von mir bewusst nicht exakt definierte Kategorie. Die betreffenden Textreihen – zusammen gestellt vorwiegend unter dem Gesichtspunkt inhaltlicher Zusammengehörigkeit – besitzen noch große Nähe zur Mündlichkeit, gehören aber wohl schon in den Bereich von Schriftlichkeit, sind auf dem Weg von bloßer Addition zu planvoller Komposition schon recht weit fortgeschritten. Die von Ina Willi-Plein in diesem Band vorgetragenen Erwägungen zu einer frühkönigszeitlichen „Davidhausgeschichte“ lassen mich fragen, ob diese mögliche Vorstufe zum Höfischen Erzählwerk die von mir angenommenen Erzählkränze ersetzen – oder bereits auf diese zurückgegriffen haben könnte.

⁵¹ Auch Koch hielt seiner Zeit (1967) Ausschau nach einer Erklärung für das Nebeneinander von ISam 24 und 26. Doch mischen sich sowohl in seiner Ausgangsposition (beide Erzählungen sind „kaum von demselben Schriftsteller aus der mündlichen Tradition übernommen und kaum zur gleichen Zeit erstmals niedergeschrieben worden“, 176) wie in seinen Schlussfolgerungen (ISam 24 gehört „vermutlich einem Buch zu, dessen Anliegen es ist, die Entstehung des davidischen Königstums zu erklären“, 178, für ISam 26 ist der ursprüngliche „größere Zusammenhang unbekannt“, 180) Zutreffendes und Fragwürdiges.

⁵² Stolz (1981, 153) konstatiert eine „derb-komische Note“.

Die Geschichte vom Freibeuter David, der dem König Saul das Leben geschenkt hat, machte Eindruck und wurde weiter erzählt, bis sie Eingang fand in einen Erzählkreis über Erlebnisse des jungen David vor seinem Aufstieg zum König. Sie wurde gleichwohl weiter und immer wieder auch neu erzählt. Womöglich gab es eine ganze Reihe von Variationen des Grundmusters, von denen nur eine erhalten blieb: die von Sauls Verschonung in der Wüste Sif – einer Gegend, die etwa 50 km südwestlich von En-Gedi, bei Hebron, zu suchen sein dürfte.⁵³ Auf dem Weg dorthin hat die Geschichte eine Reihe von Veränderungen durchgemacht. Sie wurde länger, Szenerie und Vorgang wurden konkreter, ausgefeilter, zur Begegnung von David und Saul kam es nicht mehr überraschend, sie wurde von David herbeigeführt, tollkühn und doch umsichtig; nicht mehr ein Stück Mantel nahm David Saul ab, sondern Kriegs-Accessoires,⁵⁴ neben den beiden Hauptakteuren kamen weitere Figuren ins Spiel, Militärs allesamt, die Truppenführer Abner und Abischai und dazu Tausende von Soldaten. Kurzum, wir geraten (bzw. die Geschichte geriet) von einem eher volkstümlichen in ein eher militärisches Milieu – und schließlich in einen Erzählkranz über das Schicksal der Saulidenfamilie während und nach der Machtergreifung Davids.

Ob und inwieweit es als historische Tatsache anzusehen ist, dass David einmal (oder gar zweimal) König Saul in die Hände bekam und laufen ließ, wird kaum mehr zu ergründen sein. Die Konkretheit der Ortsangaben darf nicht täuschen: Man zeigte sich, wenn man diese Geschichte erzählte, konkrete Örtlichkeiten. Doch immerhin lag En-Gedi, am Nord-westufer des Toten Meers, sozusagen in Greifweite des Benjaminiters Saul. Dass er dort in einer Überraschungsaktion einen Bandenführer zu fassen versuchte, der die Südgrenze seines Einflussgebiets verunsicherte, ist denkbar, dass er eine groß angelegte Militäroperation tief im jüdischen Hinterland geführt hätte, viel unwahrscheinlicher. Angenommen, Saul wäre in En-Gedi gewesen (und hätte dann dort der Natur gemäß auch einmal seine Notdurft verrichtet⁵⁵): dass ihm dabei David einen Mantelzipfel – und nicht mehr⁵⁶ – abgeschnitten hätte, ist eher unwahrscheinlich:

⁵³ Hebr. תִּיִּף. 6 km südwestlich von Hebron liegt der *tell zif*. In dem arabischen Namen könnte die alte Lokalbezeichnung erhalten sein, vgl. BHH III, 1808.

⁵⁴ Stolz (1981, 164) spricht von „persönlichsten Gegenständen“, Fokkelman (1986, 537) bezeichnet sie als „symbol of death“ und „symbol of life“. Wenn Green (2003, 9) behauptet, ihre Wegnahme bedeute nicht weniger als eine „lethal deed“, weil Saul dadurch „helpless before the desert elements“ gemacht werde, so ist dies angesichts der 3000 Mann rund um Saul eine Überinterpretation.

⁵⁵ Dass er dazu in eine Höhle geht, erklärt Stolz als einen Akt der „Dämonenabwehr“; denn der Kot sei „besonders anfällig für dämonische Einwirkungen“ und müsse deswegen „vergraben oder in einer Höhle gelassen“ werden (1981, 154). Gibt es da nicht wesentlich einfachere Erklärungen?

⁵⁶ Hier liegen tiefenpsychologische Erwägungen natürlich nahe! Gunn (1980, 93-95) konstruiert eine untergründige Verbindung zwischen dem (verschonten) „Zipfel“ Sauls und seinem Wunsch nach Verschonung seiner Nachkommenschaft, ISam 24,22f.

nicht nur wegen der fast märchenhaften Konstellation, derer es dazu bedurfte, sondern auch, weil sehr viele Sauliden die Berührung mit David und seinen Leuten nicht überlebt haben. Eben dies aber könnte das heimliche *Movens* hinter der Verschönerungsgeschichte gerade in ihren frühesten Fassungen (wie auch hinter vielen weiteren Erzählungen der Samuelbücher) sein: deutlich zu machen, wie untadelig, ja großzügig David gegen Saul und seine Familie war. Davon zu erzählen, konnte man sich im davidischen Juda kaum genug tun.

4 ISam 24–26 als Teil des Höfischen Erzählwerks über die Frühe Königszeit

Die beiden Erzählkränze vom „Freibeuter David“ und vom „Schicksal der Sauliden“ (und damit auch die beiden Erzählungen von Sauls Verschönerung) wurden, zusammen mit anderen Materialien (etwa der Erzählung von David, Nabal und Abigajil u.v.a.m.), verbunden zu einem großen Erzählwerk über die Frühe Königszeit in Israel, das einen Großteil der heutigen Samuelbücher umfasste. Dies geschah, wenn ich es recht sehe, im späten 8., allenfalls im früheren 7. Jahrhundert im Umkreis des Jerusalemer Hofes.⁵⁷

Dem so genannten „Höfischen Erzählwerk“ (HE) bzw. seinem Verfasser sind m.E. die folgenden Textpartien zuzuschreiben:

HE-Anteile in ISam 24-26

ISam 24	3a.5a.6-8a.9b-11.12b-17a.18-23a
ISam 25 ⁵⁸	17b.*25a. ⁵⁹ 26.28b-34.*39a
ISam 26	1.*3 (ab על-הדרך).8-11.12bβ.16a.18-20a.*21 (ab כי לא-ארע).23-25a

Diese Einträge⁶⁰ leisten Verschiedenes. Bis dahin separate Erzählfäden werden durch sie zusammengeführt, unterschiedliche Einzelüberlieferungen aneinander angepasst. Hatten die beiden Verschönerungsgeschichten bereits einen gemeinsamen Grund-Plot, so wurden jetzt noch zusätzliche gemeinsame Ele-

⁵⁷ Vgl. Dietrich 1997, 259-273.

⁵⁸ Für ISam 25 können die nötigen Begründungen hier kaum gegeben werden. Die obigen Angaben stehen denn auch unter einem gewissen Vorbehalt.

⁵⁹ Es geht um den Passus הזה אל-איש הבליעל, der sich mit dem nachfolgenden על-נבל in der unterschiedlichen Präposition stößt. איש הבליעל ist eine Art Leitbegriff im Höfischen Erzählwerk.

⁶⁰ Sie decken sich zu guten Teilen mit denen, die Veijola (1975) in ISam 24 und 25 (auffälligerweise nicht in ISam 26) dem Erstverfasser des deuteronomistischen Geschichtswerks zugeschrieben hat. Es ist natürlich nicht unerheblich, ob diese Redaktionsschicht noch in die staatliche oder schon in die nachstaatliche Zeit datiert wird. Ich denke, sie hätte im Jerusalem der (späteren) Königszeit einen passenderen Sitz im Leben als im Mizpa der Exilszeit. Der mögliche Kompromiss, mit zahlreichen Forschern vor allem (aber nicht nur!) im englischsprachigen Raum eine Erstausgabe des deuteronomistischen Geschichtswerks schon in vorexilischer, genauer: in joschijanischer Zeit anzunehmen, scheint mir nicht gangbar. In dieser Hinsicht hat m.E. Martin Noth die grundlegenden Eckdaten definiert.

mente eingesetzt: Saul wird der jeweilige Aufenthaltsort Davids „gemeldet“, er zieht mit 3000 Soldaten aus, ihn zu fangen, er kommt „bei Wege“ an den Ort der späteren Begegnung. Beide Male hört David die Einflüsterung, seinen Verfolger bei dieser günstigen Gelegenheit zu beseitigen. Beide Male weist er das mit ähnlichen Begründungen zurück, und beide Male führt er danach mit Saul ein ausführliches Gespräch (ursprünglich gab es zwischen Beiden nur in der Sif-Geschichte einen kurzen Wortwechsel). Beide Male zeigt Saul Einsicht in die Untadeligkeit Davids und seine eigene Verkehrtheit. Damit rückt Davids Gegenspieler in ein irritierendes Zwielficht: Wie kann er, nachdem er David in ISam 24,18 die ‚bessere Gerechtigkeit‘ bescheinigt und in 24,21 faktisch zu dessen Gunsten abgedankt hat,⁶¹ ihn hernach wieder und eher noch erbitterter verfolgen?⁶² Dass man sich dies fragt, ist einer der Effekte, die der Höfische Erzähler durch das Nebeneinanderstellen von ISam 24 und 26 erzielte.

Nun wurden aber die beiden Verschönerungsgeschichten nicht nur miteinander, sondern auch mit der Abigajil-Geschichte verknüpft.⁶³ Wie das geschieht, sei hier nur an zwei Beispielen aufgezeigt: am Vater-Sohn-Motiv und am Leitwort „Hand“. In der Grunderzählung von ISam 26 nennt Saul David zweimal seinen „Sohn“ (26,17.21), worin sich Verschiedenes ausdrücken könnte: die hoheitsvolle Anrede des Königs an einen Untergebenen oder ein betont freundschaftlich-warmherziger Sprachgestus oder eine Anspielung auf Davids Status als Schwiegersohn Sauls⁶⁴. Der Höfische Erzähler verstärkt das Motiv von Vater und Sohn, indem er es nicht nur im letzten Wort Sauls an David nochmals aufklingen lässt (26,25), sondern mehrfach schon in der En-Gedi-Geschichte. Da ist zunächst die aus ISam 26 übernommenen Frage Sauls: „Ist das deine Stimme, mein Sohn David?“ (24,17), da ist vor allem Davids ehrfurchtsvolle Anrede an Saul „Mein Vater“ (24,12). Kaum zufällig ist es, dass sich David ähnlich ehrerbietig auch dem Nabal als „Sohn“ vorstellt (25,8).⁶⁵ Überhaupt wird Nabal

⁶¹ Fokkelman (1986, 473) sieht in ISam 24 geradezu den entscheidenden Kreuzungspunkt der beiden „crossing fates“: des absteigenden von Saul („rejection“) und des aufsteigenden von David („election“).

⁶² Klein (2003, 192f) erklärt solche Wankelmütigkeit als Symptom einer „Borderline-Persönlichkeit“. Dies wäre aber keine Einschätzung des historischen Saul, sondern des Bildes, das der Höfische Erzähler von ihm hatte bzw. malte. Zu dieser Unterscheidung s. Dallmeyer / Dietrich (2002, passim, bes. 9-19).

⁶³ Nach Green (2003, 3f) wäre das vor allem in spiegelbildlich-gegensätzlicher Weise geschehen; in ISam 25 sei alles gegenüber ISam 24 und 26 „inverted“. Das mag auf der Plot-Ebene teilweise stimmen; doch was die Intention und auch die Formulierungen anlangt, ist sehr Vieles auch *parallelisiert*.

⁶⁴ Letzteres wäre gut möglich, wenn auch die betreffenden Nachrichten in ISam 18 zum Erzählkranz vom „Schicksal der Sauliden“ gehört hätten.

⁶⁵ Worauf sich Greens Vermutung stützt, aus dieser Formulierung könne auch ein drohender Ton zu vernehmen sein (2003, 12), bleibt unklar.

immer wieder mit Saul parallelisiert:⁶⁶ ganz offenkundig durch die Bemerkung, er habe getafelt „wie ein König“ (25,36), sehr subtil aber dadurch, dass Abigajil ihren Gatten in die Nähe der „Feinde“ Davids rückt, deren prominentester Saul ist (25,26.29, vgl. 24,5.20; 26,8). Von Nabal wie von Saul heißt es denn auch, sie hätten David „Gutes mit Bösem vergolten“ (25,17, vgl. 24,18). Am Ende „schlägt“ Jhwh Nabal, so dass er „stirbt“ (25,38). Abigajils Rat an David, sich „nicht mit eigener Hand zu helfen“ (25,26.33), war also völlig angebracht. Weil David ein ähnliches Ende auch für Saul erwartet (25,38, vgl. 26,10), muss er seine „Hand“ auch gegen ihn nicht richten (24,7.14; 26,9.23). Diese „Hand“, die es vermeidet, das „Böse“ (24,12; 26,18) zu tun, ist die, in der „das Königtum Bestand haben“ wird (24,21). Das unscheinbare Stichwort „Hand“ (ׁ) ist also ein Leitwort in der Erzähltrilogie ISam 24–26 – und noch weit darüber hinaus. Davids Hand rückt erstmals in den Blick als die des Leierspielers, der Sauls düsteres Gemüt aufhellt (ISam 16,16; 18,10; 19,9). Nach dem Zerwürfnis zwischen Beiden versucht Saul verschiedene Male, David durch die „Hand“ anderer töten zu lassen oder ihn selber in die „Hand“ zu bekommen (ISam 18,17.21; 23,7.11.14.17) – vergeblich, bis er schließlich selber ihm „in die Hand gegeben“ wird (24,5.19; 26,8).

An all diesen Stellen spricht der Höfische Erzähler. Er hat also nicht nur unsere drei Kapitel untereinander verknüpft, sondern sie auch in einen viel weiteren literarischen Horizont eingeordnet. Darauf gibt es außer dem Leitwort „Hand“ weitere Hinweise. In 26,19 verflucht David die Menschen, die Saul so gegen ihn eingenommen hätten, dass er nun „Jhwhs Erbe“ verlassen und außer Landes gehen müsse; damit wird klar der anschließend erzählte Übertritt Davids zu den Philistern (27,1-6) vorbereitet – und als ein Schritt hingestellt, den David niemals aus freien Stücken getan hätte, zu dem er vielmehr durch Sauls unnachgiebige Verfolgung gezwungen wurde: eine Darstellung, an deren historischer Korrektheit man sehr wohl zweifeln kann.⁶⁷ An anderen Stellen werden noch größere literarische Bögen eröffnet: Die Vermutung Davids, Saul werde auf dem Schlachtfeld sterben (26,10), bewahrheitet sich in der Schlacht auf den Bergen Gilboas (ISam 31). Sauls Erwartung, David werde sich durchsetzen und ihn beerben (26,25; 24,21), erfüllt sich spätestens mit der Inthronisierung Davids zum König Israels (IISam 5,1-4). Sauls Bitte um Schonung seiner Nachkommenschaft (24,22) findet – jedenfalls dem Höfischen Erzählwerk zufolge – ebenfalls Gehör: man denke an Davids unverlierbare Zuneigung zu Jonatan und seine

⁶⁶ Vgl. z.B. Gunn 1980, 96-102.

⁶⁷ Nach Edenburg (1998, 79f) ist die Trilogie ISam 24–26 in eine größere Komposition „flight and pursuit“ verwoben, deren Anfang und Ende durch die beiden Erzählungen vom zunächst versuchten und dann gelungenen Übertritt Davids zu den Philistern (ISam 21,11-16; 27,1-12) markiert sei.

Großzügigkeit gegen dessen Sohn Meribbaal.⁶⁸ Will heißen: die Fähigkeit zur Selbstbeherrschung, die David in ISam 24–26 erwirbt, wird ihm sein Leben lang erhalten bleiben.⁶⁹ Dies wiederum kontrastiert wirkungsvoll mit der Mordlust Abischais, die David nicht nur in ISam 26, sondern auch hernach immer wieder zu schaffen macht.⁷⁰ Es ist, als würde seine eigene finstere Seite ausgelagert in Abischai (und dessen Bruder Joab⁷¹).

In ISam 24–26 wird indes nicht so sehr ein persönliches Charakterproblem Davids abgehandelt. Es geht vielmehr um die Grundsatzfrage, wie Macht vor dem Abgleiten in Gewalt bewahrt werden kann. Als Exempel dienen Saul und Nabal einerseits, David andererseits. Saul benutzt die ihm gegebene politische und militärische Macht, um einen Menschen, durch den er sich in seiner Position bedroht sieht, erbarmungslos zu verfolgen. Nabal benutzt seine ökonomische Macht, um seinen Reichtum zu mehren, ohne einem Anderen, und hätte er noch so berechnete Ansprüche, davon etwas abzugeben.⁷² Auch David verfügt über Machtmittel, ihm zugespielt durch die Zeitumstände oder den Zufall (der Höfische Erzähler sagt freilich: durch Gott), und auch David ist versucht, gegen

⁶⁸ Vgl. schon ISam 20,12-17 und 23,16-18 und dazu Stolz 1981, 156. Wenn dieser freilich in diesem Zusammenhang vom „Autor der Aufstiegsgeschichte“ spricht, ist das irreleitend; denn jene Motive durchzieht die gesamte Davidsgeschichte, vgl. IISam 1; 4,4; 9,1-13; 16,1-4; 19,25-31. Im Höfischen Erzählwerk werden die vielen Todesfälle in der Saulidenfamilie regelmäßig und sorgfältig weit von David abgerückt (z.B. IISam 3 und 4 sowie schon ISam 27 und 29). Vor dieser sorgfältig aufgebauten Kulisse wirkt die – außerhalb des Erzählwerks tradierte! – Geschichte von der Hinrichtung von sieben Sauliden (IISam 21,1-14) wie ein erratischer Block.

⁶⁹ Dagegen sollte nicht eingewendet werden, dass die Samuelbücher alsbald wieder und mehr als genug von Gewaltanwendung durch David berichten. Es gilt hier zu differenzieren: Einen wehrlosen Menschen, gar den „Gesalbten“, zu töten, wäre durch nichts zu rechtfertigende, zerstörerische Gewalt. Gleiches gilt offenbar für eine Vendetta gegen das Anwesen eines zu wenig fügsamen Bürgers (wie Nabal) oder für die Wegnahme der Frau eines anderen und dessen Tötung (IISam 11f). Mit allen Anzeichen der Zustimmung hingegen wird von der Hinrichtung der Männer erzählt, die angeblich Saul und tatsächlich seinen Sohn Eschbaal umgebracht haben (IISam 1; 4); hier handelt David als Richter, und er urteilt (jedenfalls vordergründig) nicht im eigenen Interesse. Es erhebt sich auch keine erkennbare Kritik an Razzien und Feldzügen Davids gegen äußere Feinde (z.B. ISam 17f; 27; 30; IISam 5; 8; 10); der Schutz des eigenen Volkes und Landes scheint als legitime Aufgabe des (angehenden) Königs zu gelten. Ab der Exilszeit freilich scheint man nicht nur die Affäre um Batscheba und Urija, sondern auch Davids viele Kriege als beschwerlich empfunden zu haben (IReg 15,5; IISam 7,5; IReg 8,18; IChr 22,8; 28,3).

⁷⁰ S. oben Anm. 49. Klein (2003, 87-89) zeigt enge Berührungen zwischen ISam 26 und IISam 16,5-13, und zwar speziell in der Rolle Abischais, auf.

⁷¹ Vgl. dazu Bietenhard (1998).

⁷² Frettlöh (2003, 351f) betont, dass es bei Davids Forderung an Nabal nicht etwa (nur) um eine rüde „Schutzgelderpressung“ geht, sondern um die Sicherung des „elementaren Lebensunterhalt[s] in einer Situation der Entrechtung und Verfolgung“, zutiefst um „ein Leben in Genüge (Schalom) für alle in Israel“. Dafür hat Abigajil, im Unterschied zu ihrem Gatten, ein Gespür.

seine Widersacher Gewalt anzuwenden.⁷³ Ihn aber halten seine ethischen Grundsätze, sein Bild von Königtum und Staat sowie seine Gottesfurcht zurück (wobei ihm Abigajil all dies noch einmal nachdrücklich einschärft). So übt er sich in der Haltung des Gewaltverzichts.

Man kann hinter dieser Darstellung mehr oder minder plumpe Polit-Propaganda vermuten⁷⁴ – müsste dazu freilich ein hohes Alter der Texte annehmen; denn gegen den akuten Vorwurf der Gewalttätigkeit konnte David am ehesten zu seinen Lebzeiten in Schutz genommen werden, vielleicht noch in der Salomozeit.⁷⁵ Eine derartige Intention ließe sich nach unserer Analyse für die Grundversionen der beiden Verschönerungsgeschichten annehmen, möglicherweise noch für die frühesten literarischen Schichten, in die sie eingegliedert wurden. Das Höfische Erzählwerk jedoch dürfte von der frühen Königszeit zu weit entfernt sein, um noch konkrete Botschaften über das Verhältnis zwischen David und Saul bzw. den Sauliden übermitteln zu wollen. Höchstens indirekt mochte es den Bewohnern des (ehemaligen) Nordreichs Israel bleibendes Wohlwollen und Fairness seitens des davidischen Südens signalisieren. Darüber hinaus hat es aber ganz andere Interessen, die sich nicht in bestimmten Zeitumständen erschöpfen. Da ist als erstes das spürbare Streben nach darstellerischer Vollkommenheit zu nennen. Die Samuelbücher, so wie sie wesentlich der Höfische Erzähler erschaffen hat, gehören erzählerisch zum Schönsten, was die Bibel, ja, was die Weltliteratur zu bieten hat. Dies belegt nicht zuletzt ihre ungemein reichhaltige Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte.⁷⁶ Doch weist das Höfische Erzählwerk nicht nur eine hohe narrative Ästhetik, sondern eine hochstehende Theologie und Ethik auf. Beides entwickelt der Erzähler an der frühen Königszeit als einer Art Modellzeit. An den lebensvollen Gestalten der Samuelbücher können und müssen sich die Späteren messen. In ISam 24–26 werden sie gefragt, wie sie es mit Gewalt und Gewaltverzicht halten – eine Frage, die heute wahrhaftig nicht weniger wichtig ist als in biblischer Zeit.

⁷³ Mit Recht bemerkt Green (2003, 19), dass David die in ISam 24 und 26 gezeigte Selbstbeherrschung in ISam 25 völlig vermissen lässt; in seinem Mordbeschluss gegen Nabal und dessen Haus werde recht unverhüllt angesprochen, was eigentlich „unthinkable“ sei: die Möglichkeit des Königsmords. Wenn Green freilich vermutet, hier werde insgeheim über das Schicksal des letzten, abgesetzten jüdischen Königs, Jojachin, verhandelt, dann beruht das auf einer unzulässig flächigen Vorstellung des deuteronomistischen Geschichtswerks, so als wäre dieses von Anfang bis Ende erst um 560 v.Chr. erdacht worden. Diese Sicht hat Green von Polzin (1989) übernommen.

⁷⁴ So mit verschiedenen Begründungen und in unterschiedlicher Ausführlichkeit, jedoch mit ähnlicher Tendenz Weiser (1966), McCarter (1980, Apology), VanderKam (1980), McKenzie (2000), Halpern (2001).

⁷⁵ Auf der letzteren Annahme beruht der ingeniose Roman Stefan Heyms „Der König David Bericht“, vgl. dazu Dietrich 2002, 100ff. 120ff.

⁷⁶ Einen Eindruck davon vermag der interdisziplinär angelegte Sammelband Dietrich / Herkommer (2003) zu bieten.

Bibliographie

- Alter, R., *The David Story. A Translation with Commentary*, New York / London 1999.
- Bechmann, U., *Abigail. Prophetin – Weise Frau – Politikerin*, Stuttgart 2001.
- Bietenhard, S.K., *Des Königs General. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2-20; 1 Kön 1-2*, 1998 (OBO 163).
- Campbell, A.F., *1 Samuel*, 2003 (FOTL 7).
- Caquot, A. / de Robert, P., *Les livres de Samuel* 1994 (CAT 6).
- Cazeaux, J., *Ecriture biblique et dialectique. 1 Samuel 24-26*: Derousseaux, L. (Hg.), *La création dans l'Orient Ancien*, 1987 (LeDiv 127), 451-461.
- Dallmeyer, H.-J. / Dietrich, W., *David – ein Königsweg. Psychoanalytisch-theologischer Dialog über einen biblischen Entwicklungsroman*, Göttingen 2002.
- Dietrich, W., *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v.Chr.*, 1997 (Biblische Enzyklopädie 3).
- Dietrich, W., *Von David zu den Deuteronomisten. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments*, 2002 (BWANT 156).
- Dietrich, W. / Herkommer, H. (Hg.), *König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt*, Fribourg / Stuttgart 2003.
- Dietrich, W. / Naumann, Th., *Die Samuelbücher*, 1995 (EdF 287).
- Edenburg, C., *How (Not) to Murder a King. Variations on a Theme in 1 Sam 24; 26*: SJOT 12 (1998), 64-83.
- Fokkelman, J.P., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, Vol. 2: The Crossing Fates (I Sam. 13-31 & II Sam. 1)*, 1986 (SSN 23).
- Frettlöh, M.L., *Der Segen Abigajils und die unmögliche Möglichkeit der Rache Davids: Freiheit und Recht*. FS F. Crüsemann, Gütersloh 2003, 339-359.
- Gordon, R.W., *David's Rise and Saul's Demise. Narrative Analogy in 1 Samuel 24-26*: TyNB 31 (1980), 37-64.
- Green, B., *Enacting Imaginatively the Unthinkable. 1 Samuel 25 and the Story of Saul: Biblical Interpretation* 11 (2003), 1-23.
- Grønabæk, J.H., *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1.Sam.15 – 2.Sam.5). Tradition und Komposition*, 1971 (ATHD 10).
- Gunn, D.M., *The Fate of King Saul. An Interpretation of a Biblical Story*, 1980 (JSOT.S 14).
- Halpern, B., *David's Secret Demons. Messiah, Murderer, Traitor, King*, Grand Rapids, MI / Cambridge 2001.
- Hentschel, G., *Saul. Schuld, Reue und Tragik eines „Gesalbten“*, Leipzig 2003 (Biblische Gestalten).
- Klein, J., *David versus Saul. Ein Beitrag zum Erzählsystem der Samuelbücher*, 2002 (BWANT 158).
- Koch, K., *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese*, Neukirchen-Vluyn 1967.
- Köhler, L. / Baumgartner, W., *Hebräisches und aramäisches Lexikon*, 3., neubearb. Aufl. (HALAT), Bde. I-V, Leiden 1967-1996.
- Levenson, J.D., *1 Samuel 25 as Literature and as History*: CBQ 40 (1978), 11-28.

- McCarter, P.K., I Samuel, 1980 (AncB 8).
- McCarter, P.K., The Apology of David: JBL 99 (1980), 489-504.
- McKenzie, S.L., King David. A Biography, Oxford 2000.
- Polzin, R., Samuel and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomic History. Part Two: 1 Samuel, Bloomington 1989 / 1993.
- Stein, P., „Und man berichtete Saul ...“. Text- und literarkritische Untersuchungen zu 1. Samuelis 24 und 26: BN 90 (1997), 46-66.
- Stoebe, H.J., Das erste Buch Samuelis, 1973 (KAT 8.1).
- Stolz, F., Das erste und zweite Buch Samuel, 1981 (ZBK.AT 9).
- VanderKam, J.C., Davidic Complicity in the Deaths of Abner and Eshbaal. A Historical and Redactional Study: JBL 99 (1980), 521-539.
- Veijola, T., Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung, 1975 (AASF. Serie B 193).
- Weiser, A., Die Legitimation des Königs David: VT 16 (1966), 325-354.

Summary

The two narratives of how Saul is spared by David in ISam 24 and 26 have a common plot. They were apparently, down to a certain vocabulary, adjusted to one another. This is especially apparent in the extensive dialogues in which ethical, ideological and theological aspects are of great importance: What is good, what is bad? What are the ways of a king? How is he to be treated? What is Gods will? These dialogues are, to a large extent, secondary insertions. After separating the secondary parts (ISam 24,3a.5a.6-8a.9b-11.12b-17a.18-23a; ISam 26,1.*3.8-11.12b.16a.18-20a.*21.23-25a), two main narratives remain: one is short and blunt, the other more elaborate. The latter seems to have evolved out of the other. They probably belonged to two different collections of narratives before they were included into a so called „Court Narrative of the Early Kingdom in Israel“ by the said amplification and thereby linked to the closer and farther context and especially to ISam 25, creating in ISam 24-26 an example of temptation and renunciation of violence.

David als Erbe Sauls (ISam 28 – IISam 1)

Geographie im Dienst der Literatur in ISam 28,4

Timo Veijola

„Hätte es König Saul nicht gegeben – er wäre nicht erfunden worden. Die biblische Darstellung der frühen Königszeit ist derart stark auf David ausgerichtet, dass sich die Gestalt seines Vorgängers darin ausnimmt wie ein israelitischer Stachel im judäischen Fleisch.“ Diese lapidaren Sätze, die Dietrich und Mürger an den Anfang ihrer in der Festschrift für Fritz (2003) publizierten historisch-archäologischen Studie „Die Herrschaft Sauls und der Norden Israels“ gesetzt haben,¹ enthalten eine zweifache Wahrheit: Saul ist in der Tat aus der späteren theologisch-historischen Perspektive betrachtet eine so überflüssige Figur, dass es kein historiographisches oder theologisches Motiv gegeben hätte, ihn ohne Anhalt in der Tradition aus freien Stücken zu erfinden. Auf der anderen Seite ist er aber eine schillernde Gestalt, die im Schatten des großen judäischen Nachfolgers lebt und historisch schwer greifbar ist. Dieser Umstand beruht auf dem Charakter der ihn betreffenden Überlieferungen, die eine Mischung von Fakten und Fiktion, Geschichte und Phantasie sind. Bevor ein Urteil darüber gefällt werden kann, welcher Kategorie eine bestimmte Saulüberlieferung angehört, müssen eine Reihe von quellenkritischen Vorfragen geklärt werden, unter denen auch die Geographie eine nicht geringe Rolle spielen kann.

Im Folgenden werde ich mich einem geographischen Problem zuwenden, das im Zusammenhang von ISam 28,3-25 begegnet.² Bei ISam 28,3-25 handelt es sich um eine der merkwürdigsten Geschichten unter den Saulüberlieferungen: Die Philister haben sich gesammelt, um gegen Saul und seine Truppen ins Feld

¹ Dietrich / Mürger 2003, 39.

² Damit möchte ich das längst gegebene Versprechen einlösen, der kompositionellen Stellung von ISam 28 einmal näher nachzugehen (Veijola 1977, 78 Anm.39, 88 Anm.33). Eine frühere, finnische Fassung dieses Aufsatzes ist 1985 erschienen (Veijola 1985, 217-225).

zu ziehen. Als Saul das Philisterheer sieht, gerät er in Furcht und versucht, von Jahwe ein Orakel zu holen, freilich vergebens. In der verzweifelten Situation beschließt Saul, sich eines ungewöhnlichen Hilfsmittels zu bedienen, und lässt seine Diener nach einer Frau suchen, die über eine kultische „Grube“ zu nekromantischen Zwecken³ verfügt. Obwohl kurz vorher erwähnt war, dass Saul das nekromantische Wesen aus dem Lande beseitigt hatte (V.3), wird in En-Dor eine Frau gefunden, die der Totenbeschwörung mächtig ist, und verkleidet begibt sich Saul in der Nacht zu dieser Frau. Bei ihr angekommen, fleht Saul sie an, ihm Samuel mit Hilfe der „Grube“ aus der Unterwelt zu holen. Als Samuel heraufsteigt, reagiert er verärgert auf die Störung und weigert sich, Saul strategische Anweisungen zu geben, lässt ihn vielmehr nur die barsche Botschaft hören, dass Jahwe ihn verlassen habe und ihn samt seinem Heer in die Hand der Philister geben werde. Sobald Saul dies vernimmt, fällt er erschrocken zu Boden, und erst nach langem Zureden lässt er sich dazu bringen, aufzustehen und das von der Totenbeschwörerin zubereitete nächtliche Mahl einzunehmen, von dem gestärkt er dann zu seinem Heer zurückkehrt.

Die eigenartige Geschichte würde Anlass zu mancherlei Fragen religionsgeschichtlicher und theologischer Art geben, die jedoch nicht mein Thema sind.⁴ Ich möchte meine Aufmerksamkeit ihrem geographisch-topographischen Schauplatz widmen, was aber eventuell auch Folgen für ihre literarische und historische Beurteilung hat.

Die örtliche Situierung der Hauptakteure sieht folgendermaßen aus: In ISam 28,4 wird erzählt, dass Saul sich vor seinem Besuch bei der Totenbeschwörerin von En-Dor mit seinen Truppen בְּגִלְבָּעַ befand, während die Philister ihr Lager בְּשֻׁנֶם aufgeschlagen hatten. Beide Lokalitäten, Gilboa und Schunem, lassen sich mit großer Sicherheit lokalisieren. Bei *Schunem* handelt es sich um eine bereits aus ägyptischen Quellen des 2. Jahrtausends als Zentrum eines Stadtstaates bekannte alte Ortschaft (Jos 19,18), die am östlichen Rande der Jesreelebene, am Südhang des *Dschebel ed-Daḥi* (*Giv'at Ha-Mōre*), lag und deren heutiger arabischer Name *Sölem* (oder auch *Sūlam*)⁵ die Tradition des ehe-

³ Eine neulich gefundene kultische Grube im Bereich des Königspalastes von *Tell Mozan / Urkeš* in Syrien (etwa 2300 bis 2100 v.Chr.) spricht zusammen mit den ugaritischen und akkadischen Belegen (*ap* bzw. *abi/apu*) dafür, dass es sich bei dem dunklen Wort אֹרֶב (ISam 28,3.7.8.9) am ehesten um die Bezeichnung einer kultischen „Grube“ im Dienst von nekromantischen Praktiken handelt, wie verschiedentlich schon früher angenommen wurde. Siehe Loretz 2002, 481-519.

⁴ Siehe zur Problematik von ISam 28,3-25 umfassend Kleiner 1995.

⁵ Der durch die arabischen Namensformen bezeugte, in den semitischen Sprachen häufig auftretende Dentalübergang $n > l$ (s. Moscati 1964, 32) wird schon in biblischer Zeit erfolgt sein; denn die in Cant 7,1 erwähnte שולמיית *Schulammit* dürfte sprachlich mit der in IReg 1,3.15; 2,17.21f; IIReg 4,12.25.36 belegten Form שונמית / שונמית *Schunemiterin* identisch sein. Vgl. LXX^B in Cant 7,1: Σουμαννιτις.

maligen Ortsnamens bewahrt hat.⁶ Was hingegen den Namen *Gilboa* angeht, kann er keine einzelne Ortschaft,⁷ sondern nur das vom südöstlichen Rande der Jesreelebene allmählich ansteigende gleichnamige Bergland (*Dschebel Fuqū'a*) bezeichnen (vgl. ISam 31,1.8; IISam 1,6).⁸

Auch der dritte, in ISam 28 erwähnte Ortsname, *En-Dor* (V.7), hat einen arabischen Nachfolger in Gestalt von *Indūr*, dem Namen eines Dorfes auf der nordöstlichen Seite von *Dschebel ed-Daḥi* (*Giv'at Ha-Mōre*), etwa 8 km von Schunem. Dieser Ort weist jedoch keine Spuren einer alten Siedlung auf, weshalb angenommen wird, dass das biblische En-Dor etwa 1 km nördlich von *Indūr* gelegen hat, an einer Stelle, die heute *Ḥirbet eṣ-Ṣafṣafe* heißt.⁹ Wir haben es hier mit dem in der Siedlungsgeschichte Palästinas häufig auftretenden Phänomen zu tun, dass eine alte Siedlung im Laufe der Geschichte verlassen worden ist und ihre Nachfolgerin innerhalb derselben Ortsflur den alten Namen beibehalten hat.¹⁰

Bereits an dieser Stelle, wo wir die geographische Bühne von ISam 28 auf der Landkarte lokalisiert haben, stellt sich die kleine Frage, wie es Saul überhaupt möglich war, von Gilboa einen Abstecher zu der Totenbeschwörerin in En-Dor zu machen, ohne von den in Schunem lagernden Philistern gesehen zu werden. Der finnische Neutestamentler Jukka Thurén erzählte mir einmal, wie Albrecht Alt, dessen Kolleg er 1952 besucht hatte, dieses Problem in einer Vorlesung erörtert und mit der Erklärung gelöst habe, dass er das Gelände an Ort und Stelle erforscht und einen schwer zugänglichen Weg gefunden habe, durch den man unbemerkt von Gilboa nach En-Dor gelangen konnte. Wir werden später sehen, wie wertvoll – oder wertlos – Alts Survey für die Klärung der örtlichen Umstände von Sauls Besuch bei der Totenbeschwörerin von En-Dor war. Es sei noch angemerkt, dass einige andere Forscher dasselbe Problem damit erklären, dass Saul ja seine Exkursion nach En-Dor in Verkleidung und nachts unternommen hat (ISam 28,8).¹¹

Das eigentliche geographische Problem besteht jedoch nicht darin, wie Saul von den Philistern unbemerkt nach En-Dor gelangen konnte; vielmehr entsteht es durch die Lagebeschreibung, die am Anfang des folgenden Kapitels steht: Dort wird nämlich unmittelbar nach der En-Dor-Geschichte erzählt, dass „die Philister ihr ganzes Heer bei Afek (אפק) versammelten, während die Israeliten

⁶ Siehe etwa Alt 1968 (I), 103.109; Ders. 1968 (III), 169-175; Wildberger 1966, 1895; Stoebe 1977, 484; Huwiler 1992, 1228; Görg 2001, 530; Dietrich / Münger 2003, 53.

⁷ So jedoch Görg 1991 (Gilboa), 843f, und Hamilton 1992, 1019.

⁸ Vgl. etwa Alt 1927, 38; Stoebe 1977, 484; HALAT, 183.

⁹ Siehe z.B. Wildberger 1962, 409; Noth 1969, 164; McCarter 1980, 420; Edelman 1992, 500; Dietrich / Münger 2003, 53.

¹⁰ Vgl. Noth 1962, 128.

¹¹ Edelman 1991, 242; Jones 2000, 213.

ihr Lager an der Quelle אֲשֶׁר בְּיַרְעֵאל aufgeschlagen hatten“ (ISam 29,1). Im Alten Testament kommen drei oder vier Städte mit dem Namen *Afek* vor.¹² Bei der hier genannten handelt es sich eindeutig um die alte kanaanäische Königsstadt in der Scharonebene (Jos 12,18). Die von israelischen Archäologen in den letzten Jahrzehnten durchgeführten Ausgrabungen haben bestätigt, dass dieses Afek an den Quellen des Flusses Jarkon, an der Stelle des heutigen *Rās el-‘Ēn*, gelegen hat und identisch ist mit der Stadt, die in neutestamentlicher Zeit den Namen *Antipatris* (Act 23,31) trug, benannt nach Antipater, dem Vater Herodes’ des Großen.¹³ Etwas problematischer erscheint die Bestimmung, die den Lagerplatz der Israeliten betrifft: „an der Quelle אֲשֶׁר בְּיַרְעֵאל“. Theoretisch ließe sich denken, dass mit „Jesreel“ hier die bekannte Ebene gemeint wäre, die im Laufe der Geschichte Schauplatz zahlloser Schlachten gewesen ist und wohin auch die Philister hinaufziehen, als sie den Truppen Sauls näher rücken wollen (ISam 29,11).¹⁴ Dagegen spricht jedoch erstens der sprachliche Gesichtspunkt, dass die normale hebräische Entsprechung für den Ausdruck „in der Jesreelebene“ יִרְעֵאל בְּעֶמֶק lauten würde (Jos 17,16; Jdc 6,33; Hos 1,5)¹⁵, während die Präpositionalverbindung אֲשֶׁר בְּיַרְעֵאל sich sonst immer auf die gleichnamige Stadt bezieht (IReg 21,1; IReg 8,29 // IChr 22,6; 9,15.17; 10,11). Zweitens ließe sich fragen, welchen Informationswert die weite Jesreelebene bei der Lokalisierung einer dort befindlichen, namentlich nicht genannten Quelle haben würde. Drittens sollte man in Betracht ziehen, dass Saul wahrscheinlich nicht die gesamte Jesreelebene, wohl aber die an ihrem östlichen Rande gelegene Stadt Jesreel kontrolliert hat.¹⁶ Aus all dem ergibt sich, dass in ISam 29,1 eben diese am Fuße des Gilboagebirges gelegene Stadt gemeint ist, die heute den Namen *Zer‘in* trägt.¹⁷ Die „Quelle in Jesreel“, an der die Israeliten lagerten, kann entweder eine im Alten Testament sonst nicht genannte Quelle¹⁸ oder – wahrscheinlicher – die 3 km nordöstlich von Jesreel liegende bekannte Quelle ‘Ēn *Hārōd* (‘Ēn *Dschālūd*) bezeichnen,¹⁹ an der schon Gideon mit seinen Truppen vor dem Midianiterfeldzug gelagert hatte (Jdc 7,1).²⁰

¹² Siehe HALAT, 77.

¹³ Kochavi 1981, 75-86; Görg 1991 (Afek), 59; Frankel 1992, 276; Lipiński 1998, 583f; Dietrich / Münger 2003, 50.

¹⁴ Diese Lösung habe ich selber früher vertreten (Veijola 1985, 220). Vgl. ähnlich z.B. Görg 1995, 319.

¹⁵ Besonders aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang Jdc 6,33, wo es wie in ISam 29,1 um den Lagerplatz eines Heeres geht: Die Feinde „lagerten in der Jesreelebene“ (וַיִּחַנוּ בְּעֶמֶק יִרְעֵאל).

¹⁶ Siehe Dietrich / Münger 2003, 48.54.

¹⁷ Vgl. Alt 1968 (III), 260 Anm. 3; Stoebe 1973, 498; Hunt 1992, 850; Dietrich / Münger 2003, 48.50f.

¹⁸ Stoebe (1973, 498) denkt im Anschluss an Alt (1927, 48) an eine Quelle namens ‘Ēn *el-Mijite*. Vgl. auch Kallai 1961, 254.

¹⁹ Vgl. HALAT, 337; Noth 1969, 164; Dietrich / Münger 2003, 50 Anm. 40. BHK hatte in ISam 29,1 sogar die Textkorrektur וַיִּחַן בְּעֵין הַרְדִּי erwogen.

Das Problem nun, das einer Erklärung bedarf, besteht in der Verschiedenheit und dem gegenseitigen Verhältnis der in ISam 28,4 und 29,1 erwähnten Lagerplätze der Philister und der Israeliten.²¹ Wie gesagt, sollen die Philister vor Sauls Gang nach En-Dor in Schunem und die Israeliten am Gilboa Lager bezogen haben (ISam 28,4). Doch nach Sauls Rückkehr von seiner nächtlichen Visite wird uns in ISam 29,1 überraschend mitgeteilt, die Philister hätten sich noch in Afek befunden, das in Luftlinie etwa 80 km entfernt von Schunem liegt, während die Israeliten ihr Lager in Jesreel am Fuße des Gebirges Gilboa aufgeschlagen hätten.

Die geographische Diskrepanz ist der Aufmerksamkeit der Forscher natürlich nicht entgangen. Als Beispiel verweise ich auf ein Gespräch, das zwei israelische Gelehrte, M. Na'or und Z. Kallai, über das Problem im *Bulletin of the Israel Exploration Society* Anfang der 1960er Jahre führten.²² Na'or ging in seinem Beitrag von der Annahme aus, dass die Angaben von ISam 29,1 sowohl zeitlich als auch geographisch vor die von ISam 28,4 gehören, und bemühte sich um die Rekonstruktion eines historisch plausiblen Handlungsablaufes, indem er unterstellte, dass sich die Truppen beider Seiten sich zeitlich und örtlich parallel bewegt hätten. Da die Philister zuerst in Afek waren (ISam 29,1) und von dort dann nach Schunem zogen (ISam 28,4), muss man laut Na'or annehmen, dass sich auch die Israeliten am Anfang (ISam 29,1) näher bei Afek aufhielten. Deshalb machte er den Vorschlag, die Ortsbestimmung **בְּעֵין אֶשֶׁר בְּיַרְעָאֵל** (ISam 29,1) auf *En-Gannim* zu beziehen (Jos 19,21; 21,29), das auch unter dem Namen *Anem* vorkommt (IChr 6,58) und mit der etwa 10 km südlich von Gilboa liegenden heutigen Stadt *Genin* identisch sei.²³

Die Gleichsetzung von En-Gannim bzw. Anem mit *Genin* wurde jedoch aus stämmegeographischen und archäologischen Gründen von Kallai abgelehnt,²⁴ der Na'ors Rekonstruktion auch deshalb für unbefriedigend hielt, weil sie keine Erklärung für die verkehrte geographische und chronologische Reihenfolge

²⁰ Ein kleines Problem könnte darin gesehen werden, dass für den Ausdruck „an der Quelle“ in ISam 29,1 die Präposition **בְּ** benutzt wird, während dafür in Jdc 7,1 die in solchen Zusammenhängen üblichere Präposition **עַל** steht (vgl. Gen 16,7). Wie jedoch IISam 17,17 zeigt, ist auch **בְּ** möglich.

²¹ Die Unsicherheit hinsichtlich der Lage der Heere spiegelt sich auch bei der geschichtlichen Rekonstruktion der Vorgänge hinter ISam 28f durch Dietrich / Münger (2003, 47f) wider. Sie haben offensichtliche Schwierigkeiten zu entscheiden, ob die Philister in „Afek bzw. Schunem“ waren und ob Saul mit seinen Truppen „bei Schunem oder bei Jesreel“ (48) war. Es fragt sich allerdings, warum Schunem als ein möglicher Lagerplatz Sauls erwogen wird, obwohl nach ISam 28,4 dort die Philister stationiert waren, während Saul mit seinen Truppen am Gilboa war.

²² Na'or 1961, 251-253; Kallai 1961, 253-256.

²³ Na'or 1961, 251-253.

²⁴ Kallai 1961, 255f. Seiner Meinung nach entspricht das heutige *Genin* dem biblischen Bet-Gan (IIReg 9,27).

von ISam 28,4 und 29,1 biete. Kallai selber postulierte, dass die literarisch und historisch primäre Lagebeschreibung in ISam 28,4 vorliege und in 29,1 deshalb davon abweichende Angaben über eine frühere Situation gemacht würden, weil der Verfasser mit ihrer Hilfe die Geschichten von ISam 29f über Davids Verhalten während des Feldzugs der Philister gegen Saul unterbringen wollte, die ihren literarischen Ausgangspunkt nach Kallai in ISam 28,1f haben und gegenüber der En-Dor-Geschichte (ISam 28,4-25) sekundär sind.²⁵ Diese Hypothese hinderte Kallai jedoch nicht daran, auch die in ISam 29,1 gemachten Angaben über die Stationierung der Heere für historisch zutreffend zu halten. Er räumte sogar der dortigen Standortbestimmung des israelitischen Heeres בְּעֵין אֶשֶׁר בְּיַרְעֵאל, die er auf eine Quelle in der Stadt Jesreel bezog,²⁶ die historische Priorität vor dem in ISam 28,4 erwähnten Gilboa ein, weil Gilboa nach ihm zu allgemein ist und das Gebirge damals nicht genügend Raum für größere Truppenkontingente bot.²⁷ Außerdem spekulierte Kallai mit der Möglichkeit, dass Saul aus strategischen Gründen gleichzeitig zwei Lager hätte haben können: ein hinten auf dem Gebirge Gilboa gelegenes und ein anderes vorne in der Stadt Jesreel.²⁸

Na'or und Kallai haben ohne Zweifel richtig wahrgenommen, dass sowohl Geographie als auch Chronologie an dieser Stelle auf dem Kopf stehen. Es fragt sich jedoch, ob sie mit ihren Lösungsvorschlägen, die ISam 28,4 mit 29,1 auf diese oder jene Weise auszugleichen versuchen, doch nicht voreilig eine geographisch und historisch plausibel erscheinende Erklärung für ein Problem gegeben haben, dessen Ursachen tiefer in der Literargeschichte liegen, als sie es geahnt haben. Um genaueren Einblick in das Verhältnis von Geschichte und Literatur in dieser Episode zu gewinnen, lohnt es sich, noch einmal in Erinnerung zu rufen, wie der Bericht über den Feldzug der Philister gegen Saul weitergeht.

Die Schilderung des Philisterfeldzugs wird in ISam 29,11b mit der Bemerkung fortgesetzt, dass „die Philister nach Jesreel hinaufzogen (עָלוּ)“, wobei „Jesreel“ wohl nur die gleichnamige Ebene, kaum die Stadt Jesreel, bezeichnen kann.²⁹ Dann liegt auf der Hand, dass sie vorher woanders, und zwar nicht in Schunem, sondern offensichtlich in Afek waren. Außerdem muss man das berücksichtigen, was in ISam 30,1a über David erzählt wird, der damals als Vasall bei den Philistern diente (ISam 27). Vorher wurde berichtet, wie David eigentlich mit

²⁵ Kallai 1961, 254f.

²⁶ Bei Kallai heißt die Quelle auf Hebräisch עֵין-אֶל-מִיתָה (S. 254), das offensichtlich dieselbe Quelle meint, die Alt unter dem arabischen Namen 'Ēn el-Mijite kannte (s. oben Anm. 18).

²⁷ Kallai 1961, 254.

²⁸ Ibid.

²⁹ Vgl. Dietrich / Münger 2003, 50 Anm.40. Eigenartigerweise wird in HALAT, 387, ISam 29,11 für die Stadt und ISam 29,1 für die Ebene Jesreel angeführt, obwohl das Umgekehrte wahrscheinlich ist.

den Philistertruppen gegen seine eigenen Landsleute in den Kampf ziehen wollte (ISam 29,2f), aber von den Philisterfürsten, die seinen Absichten misstrauten, vor Beginn der Kampfhandlungen zurückgeschickt wurde (ISam 29,4-10). Nun heißt es in ISam 30,1a, dass David mit seinen Männern „am dritten Tag nach Ziklag kam“, das er als Lehen von seinem philistäischen Oberherrn Achisch, dem König von Gat, bekommen hatte (ISam 27,6). Über die Lage von Ziklag herrscht keine vollkommene Sicherheit, aber die größte Wahrscheinlichkeit spricht für seine Identifikation mit dem heutigen *Tell el-Huwêlife*, das 17 km nordnordöstlich von Beerscheba liegt.³⁰ Die Entfernung von Afek (*Rās el-‘Ēn*) nach Ziklag (*Tell el-Huwêlife*) beträgt in Luftlinie gut 80 km, die von Schunem (*Sōlem*) nach Ziklag hingegen über 160 km. Es ist durchaus vorstellbar, dass David mit seinen Männern die Strecke von Afek nach Ziklag in zwei bzw. drei Tagen bewältigen konnte, während der Weg von Schunem nach Ziklag auf alle Fälle zu weit gewesen wäre, um innerhalb von drei Tagen zurückgelegt zu werden.³¹ Diese Beobachtung behält ihre Gültigkeit auch in dem Fall, dass man in der Zeitbestimmung „am dritten Tag“³² (ISam 30,1a) eine nur konventionelle Redensart und keine präzise Zeitangabe erblickt; denn selbst eine solche Wendung steht gewöhnlich nicht in einem offenkundigen Widerspruch zu dem Zeithorizont der beschriebenen Vorgänge.³³

Für Afek als wahrscheinlichen Sammelplatz der philistäischen Streitkräfte spricht auch der Gesichtspunkt, dass nach ISam 4,1 Afek schon früher einmal als Lagerplatz der Philister bei ihrem Feldzug gegen die Israeliten gedient hatte. Zudem haben die Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte in Afek (*Rās el-‘Ēn*) eine große Menge philistäischer Keramik aus der Früheisenzeit ans Tageslicht gebracht, was zusammen mit anderen Indizien beweist, dass Afek gegen Ende des 11. Jahrhunderts fest in den Händen der Philister war.³⁴

Ein Blick auf die andere Seite der Front, zu den Israeliten, wirft zusätzliches Licht auf den Verlauf der Ereignisse. Schon bald nach Ausbruch des Kampfs, so wird berichtet, „flohen die Männer Israels vor den Philistern und es lagen

³⁰ Stoebe 1966, 2241; Hertzberg 1968, 174; HALAT, 984. Die anderen Kandidaten finden sich etwa bei Fritz 2001, 1213.

³¹ Auf Grund verschiedener Quellen wird geschätzt, dass eine Karawane unter den damaligen Verhältnissen an einem Tag einen Weg von 25-40 km zurücklegen konnte, während die durchschnittliche Tagesstrecke eines Heeres nur etwa 20 km betrug, in Ausnahmefällen jedoch viel länger sein konnte (Davies 1979, 89-97). Bei David muss man in Betracht ziehen, dass er mit keinem großen Heer, sondern mit einer relativ kleinen, leicht beweglichen Schar von Freibeutern unterwegs war (vgl. ISam 22,1; 23,13; 25,13; 27,2).

³² Die Belege sind Gen 22,4; 31,22; 34,25; 40,20; 42,18; Ex 19,11.16; Lev 7,17.18; 19,7; Num 7,24; 19,12.17; 29,20; 31,19; Jos 9,17; Jdc 20,30; ISam 30,1; IISam 1,2; IReg 3,18; 12,12; IIReg 20,5.8; Hos 6,2; Est 5,1; IIChr 5,1.

³³ Vgl. Veijola 1988, 143.153.

³⁴ Kochavi 1981, 81f, vgl. auch Dietrich / Mûnger 2003, 50f.

Erschlagene auf dem Gebirge Gilboa umher“ (ISam 31,1), unter ihnen auch Saul und drei seiner Söhne, die ihr Ende auf dem Gebirge Gilboa fanden (ISam 31,2-8). Diese Nachrichten stimmen mit der Angabe von ISam 29,1 überein, nach der Saul mit seinem Heer vor dem Beginn der Schlacht unten am Fuße des Gebirges, „an einer Quelle“ in oder bei der Stadt Jesreel, stationiert war. Der Ort eignet sich in strategischer Hinsicht vorzüglich als Lager für eine Armee, die sich gegen einen von Südwesten anrückenden Feind in Defensive gestellt hat³⁵; denn von dort aus können die Bewegungen des feindlichen Heeres leicht beobachtet und unter günstigen Umständen dessen Vorrücken in die nördlichen Regionen des Jordantals blockiert werden. Der Verteidiger hingegen hat im Rücken das Gebirge Gilboa mit seinen allmählich ansteigenden Abhängen, die in der Antike wahrscheinlich dichter bewaldet waren als heute und einen guten Zufluchtsort für ein vor feindlichen Streitwagen fliehendes Heer boten.³⁶ Saul setzte in seiner Strategie in der Tat auf diesen Fluchtweg, der ihm und seinem Heer diesmal jedoch zum Verhängnis wurde.

Alle oben angeführten Beobachtungen sprechen einzeln und zusammen für die Schlussfolgerung, dass vor dem Kampf die Philister in Afek (ISam 29,1) und nicht in Schunem (28,4) lagerten und die Israeliten an einer Quelle in Jesreel (29,1) und nicht am Gilboa (28,4). Das Ergebnis lässt sich auf die Weise überprüfen, dass man die Geschichte von Sauls Besuch bei der Totenbeschwörerin in En-Dor (ISam 28,3-25) probeweise einmal ganz ausfallen lässt. Dadurch entsteht eine organische Verbindung zwischen ISam 28,1-2 und ISam 29: Dort wird erzählt, wie David sich auf das Betreiben seines Oberherrn Achisch bereit erklärt, gegen Israel in den Kampf zu ziehen, hier hingegen, wie die übrigen Philisterfürsten sein Vorhaben misstrauisch ablehnen. In der Fortsetzung wird nirgendwo auf die Episode von En-Dor angespielt, und ihre Auslassung würde im Erzählablauf keinerlei Lücke hinterlassen. Außerdem hat ihr Inhalt, der allein Saul und sein Schicksal betrifft, wenig mit der übergreifenden Thematik der größeren literarischen Komposition zu tun, in der sie heute steht. Selbst für den Fall, dass man die Existenz einer einst selbstständigen Geschichte vom Aufstieg Davids im Bereich von ISam 16,14 – IISam 5,10 ablehnt,³⁷ lässt sich nicht bestreiten, dass die Saulgeschichte von ISam 28,3-25, in der auf David und seinen Aufstieg nur in einem offenkundigen Zusatz (V.17-19aα)³⁸ angespielt

³⁵ Vgl. Alt 1927, 38.48; Kallai 1961, 254.

³⁶ Es wird allerdings in IISam 1,6 berichtet, dass Saul auf dem Gilboa von *Streitwagen* und Reitern umzingelt wurde, während in ISam 31,3 allein von Bogenschützen die Rede ist. Man muss jedoch in Betracht ziehen, dass IISam 1,1-16 insgesamt eine gegenüber ISam 31 jüngere Überlieferung mit geringerem historischem Wert darstellt. Siehe Foresti 1984, 142-147, und Dietrich 1997, 235f.249.

³⁷ So z.B. Dietrich 1997, 213-220.

³⁸ Siehe dazu etwa Dietrich 1972, 86; Veijola 1975, 57-59; Poulssen 1980, 139-142.

wird, in dem auf David konzentrierten literarischen Ambiente etwas fremd und isoliert vorkommt. Sie unterbricht den literarischen Faden von ISam 28,1-2, der in ISam 29,1ff weiterläuft.³⁹

Was hingegen die größere literarische Umgebung angeht, erscheint es unmöglich, die Auffassung von Kallai⁴⁰ zu übernehmen, nach der ISam 28 das literarische Fundament für die aus ISam 28,1-2 angeblich sekundär gewachsenen Davidgeschichten von ISam 29f bilde. Im Gegenteil sieht es so aus, dass ISam 28 gerade in dem für uns wichtigen Vers 4 auf ISam 29 und 31 vorausblickt, indem 28,4a („Und die Philister sammelten sich und kamen und lagerten in Schunem“) 29,1 („Und die Philister sammelten ihr ganzes Heerlager in Afeke“) variierend vorwegnimmt sowie 28,4b („Und Saul sammelte ganz Israel, und sie lagerten am Gilboa“) 29,1b („Und Israel lagerte an einer Quelle in Jesreel“) antizipiert und geographisch mit 31,1 („auf dem Gebirge Gilboa“) kombiniert.⁴¹

Folglich entsteht der Eindruck, dass die En-Dor-Geschichte nicht unabhängig von der Aufstiegsgeschichte Davids zustande gekommen ist. Darauf deuten nicht nur der längere Zusatz in ISam 28,17-19a (s.o.) und der geographische Klammersatz 28,4 hin, die man aber vielleicht noch als späte redaktionelle Elemente ansehen könnte. Anders verhält es sich jedoch bei der Frage Samuels in 28,16, „Warum fragst du mich, da doch Jahwe sich von dir abgewandt (סר) und dein Feind geworden ist?“ (vgl. V.15b), die offensichtlich auf den Anfang der Aufstiegsgeschichte in ISam 16,14, „Der Geist Jahwes war von Saul abgewichen (סרה)“ Bezug nimmt, und bei Samuels Drohworten in 28,19aß „Morgen wirst du samt deinen Söhnen bei mir sein“, die auf den in ISam 31 erzählten Tod Sauls und seiner Söhne anspielen.⁴² Diese sowie einige andere, weniger auffällige und eindeutige Einzelheiten⁴³ zeigen, dass die kontextuellen Bezüge der En-Dor-Geschichte weit reichen und ihre eigentliche Substanz betreffen.

Um nähere Auskünfte über den Redaktor zu erhalten, der die Geschichte in den jetzigen Kontext eingebaut hat, lohnt es sich, neben V.4 dem ihm voran-

³⁹ Vgl. Wellhausen 1927, 257f; Dietrich 1992, 20.

⁴⁰ Kallai 1961, 255.

⁴¹ Foresti 1984, 133. Dietrich (1992, 27 Anm. 38) erblickt in 29,1 eine Wiederaufnahme von 28,1 von der Hand des Redaktors (DtrP), der ISam 28,3-25 in den jetzigen Kontext einbaute. Warum hätte aber ausgerechnet der für den Einschub von ISam 28,3-25 zuständige Redaktor die Philister von Schunem nach Afeke (29,1) verlegt und dadurch einen harten Widerspruch zu dem von ihm selber bewahrten und bearbeiteten Text (28,4) erzeugt? Wie in 28,1 wäre Afeke in dem Fall auch in 29,1 vollkommen überflüssig gewesen.

⁴² Vgl. Donner 1983, 235.

⁴³ Foresti (1984, 133) zählt die Folgenden auf: Die Orakelbefragung in V.6 erinnert an ISam 14,37.41, Sauls Bitte an seine Diener in V.7a an ISam 16,16-18; Samuel als „alter Mann“ in V.14 an ISam 8,1 und 12,2, Samuels „Mantel“ (מעיל) in V.14 an ISam 2,19, Sauls Körpergröße in V.20 an ISam 9,2 (und 10,23) sowie der Satz „dass du mich wissen lässt, was ich tun soll“ in V.15b und ISam 10,8bß.

gehenden Rahmenvers V.3 Aufmerksamkeit zu schenken. Er besteht aus zwei zurückblickenden Mitteilungen, deren erste Samuels Tod und Begrabung in Rama (V.3a) und deren zweite die Abschaffung des nekromantischen Wesens aus dem Lande durch Saul (V.3b) betrifft. Die Mitteilung über Samuels Tod und Begräbnis in ISam 28,3a („*Samuel war gestorben, und ganz Israel hatte ihm die Totenklage gehalten und ihn in Rama, in seiner Stadt, begraben*“) ist in wesentlichen Teilen eine wörtliche Wiederholung der früheren Angabe gleichen Inhalts in ISam 25,1a („*Samuel starb, und ganz Israel versammelte sich und hielt ihm die Totenklage und begrub ihn in seinem Hause in Rama*“) und offensichtlich davon abhängig.⁴⁴ Für die redaktionelle Einordnung von ISam 28,3a ist die Wahrnehmung wichtig, dass die Notiz von ISam 25,1a vom deuteronomistischen Geschichtsschreiber DtrH stammt, bei dem sie innerhalb eines geschichtstheologischen Systems steht: Solange Samuel lebte, war Jahwes Hand gegen die Philister (ISam 7,13b), aber nach seinem Tod (ISam 25,1a) gewannen die Philister wieder die Oberhand (ISam 27–31).⁴⁵ Wenn nun die Angabe von ISam 25,1a zu der Systematik des DtrH gehört, dann muss ihre Reprise in ISam 28,3a natürlich von einem jüngeren Verfasser stammen, dem die Wiederholung der Notiz über Samuels Tod und Begräbnis als Vorbereitung für dessen Heraufbeschwörung aus der Unterwelt dient.

Das ist jedoch nicht alles, womit der Verfasser die vorübergehende Wiederkehr Samuels von den Toten vorbereitet hat. Die Geschichte über die göttliche Verwerfung Sauls in ISam 15 endet in ihrer ältesten Gestalt mit der etwas rätselhaften Feststellung „Samuel sah Saul nicht wieder bis zum Tage seines Todes“ (V.35aα)⁴⁶. Hätte der Verfasser einfach sagen wollen, dass Samuel Saul nie wiedersah, wäre die zusätzliche Zeitbestimmung „bis zum Tage seines Todes“ überflüssig gewesen (vgl. Ex 14,13; Dtn 28,68). Jetzt aber, da sie dasteht, mögen die Leser fragen, wie es denn *nach* seinem Todestage war. Es liegt auf der Hand, dass der Verfasser die Leser mit dieser Notiz auf die letzte Begegnung von Samuel und Saul jenseits der Todesgrenze in En-Dor vorbereiten wollte.⁴⁷

⁴⁴ Foresti 1984, 131f. Dietrich (1992, 21) hingegen bestreitet die Abhängigkeit und betrachtet ISam 28,3 als selbstständigen und konstitutiven Teil der En-Dor-Geschichte.

⁴⁵ Siehe Veijola 1977, 78 mit Anm. 39. ISam 25,1a wurde von mir noch der Tradition zugeschrieben (Veijola 1975, 35 mit Anm. 35). Foresti (1984, 132) und Dietrich (1992, 20f) haben mich jedoch davon überzeugt, dass ISam 25,1a unter diesen Umständen von DtrH selber stammen muss. Dietrich (1997, 249) hat allerdings seine Auffassung widerrufen und ISam 25,1a dem vordeuteronomistischen „Gesamtverfasser des Erzählwerks über die frühe Königszeit“ zugewiesen.

⁴⁶ Foresti (1984, 60f) und Dietrich (1992, 14.154) stimmen darin überein, dass V.35aα zum ältesten Bestand der Geschichte gehört, während V.35aβb eine jüngere Erweiterung darstellt.

⁴⁷ Vgl. Veijola 1982, 71 Anm.13; Foresti 1984, 150f; Dietrich 1992, 14. Anders Donner 1983, 235, der behauptet, ISam 28,3-25 sei ganz unabhängig von ISam 15.

Der springende Punkt ist nun die Frage, von wem die vorbereitende Notiz ISam 15,35a α stammt. Veijola⁴⁸ und Foresti⁴⁹ haben die Auffassung vertreten, dass ihr Verfasser der von Dietrich⁵⁰ entdeckte prophetische Deuteronomist DtrP sei. Dietrich hat ihnen mit dem Argument widersprochen, dass „laut 1.Sam 19,18ff Samuel den Saul *doch* noch einmal wiedergesehen (hat) – und das *wusste* DtrP!“⁵¹ Folglich könne die Verbindung zwischen ISam 15,35a α und ISam 28,3ff nicht von DtrP, sondern müsse von einem vordeuteronomistischen Verfasser und Sammler von prophetischen Geschichten herrühren.⁵²

Der Einwand sticht wohl gegen Veijola, der den Besuch Sauls in Samuels Prophetenschule zu Rama (ISam 19,18–20,1a) nicht berücksichtigt hatte, nicht unbedingt jedoch gegen Foresti, der ausführlich begründet hatte, warum er diese Geschichte mit älteren und neueren Autoren für eine junge Nachbildung der Erzählung über Sauls Salbung (ISam 10,5–12) hält.⁵³ Es stellt sich außerdem die Frage, ob der Einwand nach der neuesten Untersuchung von Dietrich über die Saul-Davidüberlieferungen in „Die frühe Königszeit in Israel“ (1997) noch gültig ist. Dort hält er zwar wie schon früher ISam 19,18ff und ISam 28,3ff für vordeuteronomistisch und rechnet sie zu den Einzelerzählungen, die der Verfasser des „Erzählwerks über die frühe Königszeit“ als seine Quellen benutzt habe.⁵⁴ Nirgendwo erwähnt er aber ISam 15 unter den Quellen oder eigenen Texten dieses Verfassers. Vielmehr entsteht der Eindruck, dass diese Geschichte in einer relativ späten Zeit nach der Entstehung des großen vorexilischen Erzählwerks ausgestaltet worden sei.⁵⁵ Wenn es sich in der Tat so verhält, dann ergibt sich, dass dieser späte Verfasser durch ISam 15,35a α gerade den Widerspruch zu ISam 19,18ff in Kauf genommen hat, den Dietrich früher als wichtigstes Argument gegen Veijola und Foresti ins Feld führte, die die Verbindung von ISam 15 und ISam 28 von dem Dietrich'schen DtrP ableiteten.

Auf prophetisch-deuteronomistische Heimat weist auch die zweite Hälfte des einleitenden Rahmenverses ISam 28,3 hin, nach der Saul die nekromantischen

⁴⁸ Veijola 1982, 71 Anm.13.

⁴⁹ Foresti 1984, 60–62.

⁵⁰ Dietrich 1972.

⁵¹ Dietrich 1992, 14 Anm.31 (Hervorhebung dort).

⁵² Dietrich 1992, 14.

⁵³ Foresti 1984, 153–155.

⁵⁴ Dietrich 1997, 235.244–246.248f. Anders als noch bei Dietrich 1992, 9–49, werden die prophetischen Geschichten von ISam 15*; ISam 28,3ff*; IISam 11,27b–12,15a* und IISam 24,11–15* nicht mehr einem „Buch der Prophetengeschichten“ zugewiesen, das DtrP als Quelle gedient habe.

⁵⁵ Die deutlichste Stellungnahme zu ISam 15 findet sich in einem theologischen Zusammenhang, in dem Dietrich die Einstellung der Samuelbücher zu den Amalekitem erörtert. Dort sagt er, dass es das konkrete Nachbarvolk der Amalekiter kaum „zu der Zeit (gab), da 1.Sam 15 ausgestaltet wurde“ (1997, 298).

„Gruben und Figuren (?)“⁵⁶ aus dem Lande entfernt habe (vgl. 28,9). Das Wortpaar אֲבוֹת und יְדֻעִים hat im Alten Testament insgesamt elf Vorkommen⁵⁷, deren offenbar ältestes, Dtn 18,11, zum Prophetengesetz des Deuteronomiums (18,9-22) gehört. Dieses Gesetz ist kein Bestandteil des Urdeuteronomiums, sondern gehört zu dessen deuteronomistischer Bearbeitung.⁵⁸ Wegen seines prophetischen Inhalts, der die Experten der Nekromantie und sonstiger mantischer Praktiken durch Mose ähnliche schriftgelehrte Propheten ersetzen möchte (V.15-18), liegt m.E. die Annahme am nächsten, dass der Grundtext von Dtn 18,9-22 eben von DtrP verfasst wurde. Daraus ergibt sich von selbst, dass dann auch ISam 28,3b (und V.9) frühestens, am wahrscheinlichsten aber gerade von ihm selber herrührt.⁵⁹

Alle oben gemachten Beobachtungen sprechen eindeutig dafür, dass das gesamte einleitende Rahmenstück ISam 28,3-4 von DtrP verfasst worden ist, der dann folglich auch für den Einbau der En-Dor-Geschichte in diesen Zusammenhang zuständig gewesen sein muss.⁶⁰ Sein Ziel bestand offenbar darin, im Hintergrund des Prophetengesetzes des Dtn 18,9-22, in dem Nekromantie und Prophetie als einander ausschließende Alternativen für die Erkundung des göttlichen Willens gegeneinander gestellt werden, mit narrativen Mitteln zu illustrieren, wie Saul früher diesem Gesetz gehorcht hatte (ISam 28,3b.9), später jedoch abtrünnig wurde, indem er gegen dasselbe Gesetz verstieß, und sein verdientes Todesurteil durch die prophetische Stimme Samuels erfuhr. Samuel sei auch nach seinem Tode Prophet geblieben. Das Gesamtthema von ISam 28,3ff ist damit zugleich deuteronomistisch und prophetisch⁶¹, woraus Foresti die Schlussfolgerung gezogen hat, nicht allein der Rahmen, sondern die gesamte En-Dor-Geschichte sei von DtrP für diesen Kontext verfasst worden.⁶² So ansprechend

⁵⁶ Das dunkle Wort יְדֻעִים, das immer in Parallele zu אֲבוֹת steht, wird kaum Menschen, etwa Wahrsager (HALAT, 376), bezeichnen, sondern wie אֲבוֹת eher einen Gegenstand, der bei Beschwörung von Totengeistern benutzt wurde, eine kleine Figur etwa (Loretz 2002, 510).

⁵⁷ Die restlichen Belege neben Dtn 18,11 und ISam 28,3,9 (s. BHS) sind Lev 19,31; 20,6.27; IIReg 21,6; 23,24; Jes 8,19; 19,3 und IIChr 33,6. Zu ihrem Alter s. Donner 1983, 237, und Foresti 1984, 133 Anm. 142.

⁵⁸ Siehe vor allem Köckert 2000, 85-100, und vgl. z.B. auch Otto 2000, 123.

⁵⁹ Vgl. Foresti 1984, 133-136. Auch nach Dietrich (1997, 246) sind V.3b und 9f deuteronomistisch (ohne nähere Spezifizierung). Früher rechnete Dietrich (1992, 21) diese Verse noch zur Tradition.

⁶⁰ Vgl. Veijola 1982, 71 Anm. 13; Foresti 1984, 136. Auch nach Dietrich 1992, 26f, hat DtrP, der die En-Dor-Geschichte in einem „Buch der Prophetengeschichten“ mit ISam 15* verbunden fand (Dietrich 1992, 39), ISam 28,3-25 in den jetzigen Kontext eingebaut. Anders Dietrich 1997, 246, nach dem ISam 28,3-25 seinen heutigen Ort dem vordeuteronomistischen Verfasser des Erzählwerks über die frühe Königszeit verdankt.

⁶¹ Zu den prophetischen Zügen s. besonders Beuken 1978, 3-17, und vgl. auch McCarter 1980, 422f.

⁶² Foresti 1984, 130-136.

diese Vermutung auf den ersten Blick auch erscheinen mag,⁶³ ist sie näher gesehen doch unwahrscheinlich. Denn wie Dietrich⁶⁴ und Kleiner⁶⁵ nachgewiesen haben, beinhaltet die En-Dor-Geschichte so divergierende Vorstellungen über divinatorische Praktiken und die Rolle Samuels, dass ISam 28,3ff schwerlich in einem Zug von einem späten deuteronomistischen Verfasser entworfen sein kann, sondern eine schon längere Vorgeschichte hinter sich haben muss.

Es ist hier weder möglich noch nötig, auf die Vorgeschichte der En-Dor-Erzählung einzugehen. Stattdessen komme ich auf das geographische Problem von ISam 28,4 zurück, von dem wir ausgegangen sind. Die Absicht des prophetischen Redaktors bei der Abfassung dieses Verses lag offenbar darin, eine möglichst einleuchtende und eindrucksvolle Bühne für Sauls Reaktion auf das näher rückende Philisterheer herzustellen. In dem unmittelbar nachfolgenden Vers 5 wird gesagt: „Als Saul das Lager der Philister *sah*, geriet er in Furcht, und sein Herz erschrak sehr.“ Hätte der Redaktor den geographischen Rahmen der älteren Überlieferungen von ISam 27–31* unverändert übernommen, hätten sich die Philister damals noch in Afek und die Israeliten in Jesreel (ISam 29,1) und beide Heere damit etwa 80 km voneinander entfernt, also außer Sichtweite, befunden. Indem der Redaktor jedoch Saul mit seinem Heer auf das Gebirge Gilboa hinaufbrachte und die Philister von Afek nach Schunem am Rande der Gilboa gegenüber liegenden Ebene verlegte (ISam 28,4), schuf er eine geradezu ideale geographische Bühne für die von ihm nachgetragene Erzählung über Sauls Besuch bei der Totenbeschwörerin von En-Dor. Die konstruierte Szenerie zeugt weniger von der historischen Glaubwürdigkeit dieses Besuchs,⁶⁶ als vielmehr von der Ortskenntnis des Redaktors (DtrP), der in der Lage war, die Geographie geschickt für sein literarisch-theologisches Ziel in Dienst zu nehmen.⁶⁷

Bibliographie

- Alt, A., Das Institut im Jahre 1926: PJ 23 (1927), 5-51.
 Alt, A., Die Landnahme der Israeliten in Palästina (1925): Ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, München 1953; ⁴1968, 89-125.
 Alt, A., Neues über Palästina aus dem Archiv Amenophis' IV. (1924): Ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel III, München 1959; ²1968, 158-175.

⁶³ Vgl. Veijola 1985, 224.

⁶⁴ Dietrich 1992, 21-26.

⁶⁵ Kleiner 1995, 168-220. Siehe dazu Veijola 2002, 421-423.

⁶⁶ Vgl. dazu Dietrich / Münger 2003, 47.

⁶⁷ Für die sprachliche Durchsicht und Korrektur des Aufsatzes möchte ich Walter Dietrich herzlich danken.

- Alt, A., *Der Stadtstaat Samaria* (1954): Ders., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel III*, München 1959; ²1968, 258-302.
- Beuken, W.A.M., *I Samuel 28. The Prophet as „Hammer of Witches“*: JSOT 6 (1978), 3-17.
- Davies, G.J., *The Significance of Deuteronomy 1.2 for the Location of Mount Horeb*: PEQ 111 (1979), 87-101.
- Dietrich, W., *Prophezie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, 1972 (FRLANT 108).
- Dietrich, W., *David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel*, 1987; ²1992 (BWANT 122).
- Dietrich, W., *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart 1997 (BE 3).
- Dietrich, W. / Münger, S., *Die Herrschaft Sauls und der Norden Israels: Saxa loquentur. Studien zur Archäologie Palästinas/Israels. FS Volkmar Fritz*, 2003 (AOAT 302), 39-59.
- Donner, H., *Die Verwerfung des Königs Saul*: SbWGF 19/5 (1983), 229-260.
- Edelman, D.V., *King Saul in the Historiography of Judah*, 1991 (JSOT.S 121).
- Edelman, D.V., *Art. En-Dor: The Anchor Bible Dictionary 2* (1992), 499-501.
- Frankel, R., *Art. Aphek: The Anchor Bible Dictionary 1* (1992), 275-277.
- Fritz, V., *Art. Ziklag*: NBL 3 (2001), 1213.
- Görg, M., *Art. Afek*: NBL 1 (1991), 59-60.
- Görg, M., *Art. Gilboa*: NBL 1 (1991), 843-844.
- Görg, M., *Art. Jesreel*: NBL 2 (1995), 319-320.
- Görg, M., *Art. Schunem*: NBL 3 (2001), 530-531.
- Hamilton, J.M., *Art. Gilboa, Mount: The Anchor Bible Dictionary 2* (1992), 1019.
- Hertzberg, H.W., *Die Samuelbücher*, 1956; ⁴1968 (ATD 10).
- Hunt, M., *Art. Jezreel: The Anchor Bible Dictionary 3* (1992), 850.
- Huwiler, E.F., *Art. Shunem: The Anchor Bible Dictionary 5* (1992), 1228-1229.
- Jones, G.H., *I and 2 Samuel*: J. Barton / J. Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford 2000, 196-232.
- Kallai, Z., „הערות לשאלת “בעין אשר בירזעאל““: BIES 25 (1961), 253-256.
- Kleiner, M., *Saul in En-Dor – Wahrsagung oder Totenbeschwörung? Eine synchrone und diachrone Untersuchung zu 1 Sam 28*, 1995 (ETHS 66).
- Kochavi, M., *The History & Archaeology of Aphek-Antipatris*: BA 44 (1981), 75-86.
- Köckert, M., *Zum literarischen Ort des Prophetengesetzes Dtn 18 zwischen dem Jeremiabuch und Dtn 13: Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium. FS L. Perlitt*; 2000 (FRLANT 190), 80-100.
- Lipiński, E., *Art. Aphek*: RGG⁴ 1 (1998), 583-584.
- Loretz, O., *Ugaritisch ap (III), syllabisch-keilschriftlich abi/apu als Vorläufer von hebräisch 'ab/'ob „(Kult/Nekromantie-)Grube“*: UF 34 (2002), 481-519.
- McCarter, P.K., *I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes & Commentary*, 1980 (AncB 8).

- Moscatti, S. (Hg.), *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages. Phonology and morphology*. By Moscati, S. / Spitaler, A. / Ullendorf E., / von Soden, W., edited by S. Moscati, 1964 (PLO Neue Serie 6).
- Na'or, M., בעין אשר ביזרעאל: BIES 25 (1961), 251-253.
- Noth, M., *Geschichte Israels*, Göttingen 1950; ¹1969.
- Noth, M., *Die Welt des Alten Testaments. Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft*, 1940; ¹1962 (STöH 3).
- Otto, E., *Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens*, 2000 (FAT 30).
- Poulsen, N., Saul in Endor (1 Sam. 28). Een peiling naar de verte van God en het zoeken van de mens: TTh 20 (1980), 133-160.
- Stoebe, H.J., Art. Ziklag: BHH 3 (1966), 2238-2241.
- Stoebe, H.J., *Das erste Buch Samuelis*, 1973 (KAT 8/1).
- Veijola, T., *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, 1975 (AASF. Serie B 193).
- Veijola, T., *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, 1977 (AASF. Serie B 198).
- Veijola, T., *Verheißung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms*, 1982 (AASF. Serie B 220).
- Veijola, T., *Topografia raamatunselittäjän ongelmana: AASF 1984-1985 (1985)*, 217-225.
- Veijola, T., *Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter: ZThK 85 (1988)*, 129-164.
- Veijola, T., *Deuteronomismusforschung zwischen Tradition und Innovation (II): ThR 67 (2002)*, 391-424.
- Wellhausen, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1878 (unter dem Titel „Geschichte Israels I“), Berlin / Leipzig ⁶1927.
- Wildberger, H., Art. Endor: BHH 1 (1962), 409.
- Wildberger, H., Art. Sunem: BHH 3 (1966), 1895.

Summary

The problem of the article „Geography at the Service of Literature in ISam 28,4“ concerns the geographical and literary discrepancy between ISam 28,4 and 29,1: According to 28,4 the Philistines were encamped at Shunem (i.e. *Sōlem*) and Saul with troops was at Gilboa (i.e. *Dschebel Fuqū'a*), whereas according to 29,1 the Philistines still were at Aphek (i.e. *Rās el-‘Ēn*), which is about 80km from Shunem, and the Israelites were „by the fountain that is in Jezreel,“ which means that they were in or near the city of Jezreel (i.e. *Zer‘īn*) at the foot of the mount Gilboa. After a discussion of several proposals for the solution of the problem it turns out that in the context of the chapters ISam 27–30 only the description given in ISam 29,1 can be defended from the geographical, literary and historical point of view. In ISam 28,4 an artificial

geographical setting has been created in order to enable Saul's *seeing* of the Philistine army (28,5) and his subsequent visit to the medium of Endor. The story of Saul's visit to Endor (28,3-25) is secondary in its present location. It is, however, connected with the deuteronomistic remark in ISam 15,35aα („Samuel did not see Saul again *until the day of his death*“), and its introduction in v.3 depends on the deuteronomistic note on Samuel's death in ISam 25,1a (DtrH) on one side (v.3a) and on the deuteronomistic law on the prophets in Deut 18,11 on the other side (v.3b, cf. v.9). These observations support the conclusion made by F. Foresti that the story was brought to the present context by the prophetic Deuteronomist DtrP (Dietrich). Considering the odd content of the story it seems, however, likely that DtrP did not invent it himself but was using older material.

The Death of King Saul: Suicide or Murder?

Diachronic and Synchronic Interpretations of ISam 31 – IISam 1

Shimon Bar-Efrat

As is well known, there are two accounts of Saul's death in the Books of Samuel. The first account derives from the narrator, the second from the Amalekite who delivered the message of Saul's death to David. The two accounts differ and even contradict each other in several points. According to the first account Saul committed suicide by falling upon his sword, whereas according to the second the Amalekite killed him. According to the first account Saul begged his armour-bearer to kill him, but he refused, whereas according to the second Saul asked the Amalekite to put an end to his life, and this man consented. In the first account the archers found Saul, in the second, the chariots and horsemen closed in on him. Finally, the first account mentions three sons of Saul who died with him, whereas the second names only one son, Jonathan.

The exegetes following the historical-critical method explained the contradictions in their usual way by assuming different sources or documents. In a similar way, the traditio-critical commentators spoke of different traditions. This diachronic interpretation has two variations. According to the one, the account of ISam 31 derives from one source or tradition, and the account of IISam 1,1-16 from another. That, for instance, was the opinion of Henry Preserved Smith in his commentary on Samuel of 1898.¹ According to the other variation, the two literary strands or traditions are found *within* IISam 1,1-16. This, for instance, was the view of Karl Budde in his commentary on Samuel of 1902.²

¹ Smith 1898, 254-255.

² Budde 1902, 193-194.

He attributed verses 1-4 and 11-12 of chapter 1, which report that a man came and informed David of Saul's death, whereupon David lamented and wept, to a source that continues chapter 31 and does not contradict it. Budde assigned these verses to J, whereas verses 6-10 and 14-16 of chapter 1, which recount that the Amalekite messenger killed Saul and consequently was executed by David, derive from E and were added later. Verses 5 and 13 are editorial links, which serve to connect the two sources. An indirect argument in favour of the second variation is found in IISam 4,10-11, where David says: „The man who told me that Saul was dead thought he was bringing me good news, but I seized and killed him in Ziklag, that being my reward for his news. How much more, then, when wicked men have killed a blameless man ...“ This passage seems to know nothing of the Amalekite having killed Saul, but only of a man who brought David the news of Saul's death and who was executed because of that message.³

Both diachronic interpretations leave us, however, with an important question. They explain where the two differing accounts of Saul's death originate from, but, in view of the fact that both accounts *have* been included in Samuel, the problem that presents itself is how to understand their mutual relations and in particular the differences between them in the finished work, after they were joined together. How, for instance, would, or could, the editor, who placed them side by side, have explained the contradictions? It is here that the synchronic interpretation comes in.

Synchronic interpretation analyzes and looks for the meaning of the present text. Though it is clear that many biblical texts are composite and have a history of development and change behind them, the components that went to create the text are in my view less important than the finished composition, and the text's history is less important than the meaning of its final form. In this respect, biblical literature is like any other work of literature, or indeed any other work of art. The diachronic reconstructions of previous stages in the development of the biblical text are mostly highly speculative, whereas synchronic interpretation has the advantage of dealing with the existing, non-hypothetical form of the text – the form in which, after all, the Bible has played its all-important role of profoundly influencing Jewish as well as Western culture.

There is a synchronic explanation that solves the problem of the two differing accounts of Saul's death, namely that the Amalekite lied. According to this explanation, the account of the narrator is the true one, whereas the Amalekite's version is a fabrication, its purpose being to obtain a handsome reward from

³ In view of this passage, the information that David executed the man who brought the message of Saul's death is missing from the version of J in IISam 1 (Budde 1902, *ibid.*).

David.⁴ One might think that this interpretation is the newer one, newer than the documentary hypothesis, but this is not the case. Many early commentators were already of the opinion that the Amalekite did not tell the truth, among them Clericus (Le Clerc) in 1708,⁵ Thenius in 1842,⁶ Keil in 1864,⁷ Klostermann in 1887,⁸ and Kittel in 1894.⁹ The generation of scholars at the end of the 19th and the beginning of the 20th century tended to reject this solution in favour of the diachronic explanation, but, as Paul Kyle McCarter observes, it „has found increasing acceptance among the last generation or two of scholars.“¹⁰ Robert Alter in this respect even speaks of scholarly consensus.¹¹ I too thought this solution to be most convincing.

Then, while working on my own commentary on Samuel, I read the Hebrew commentary of Levi ben Gershon, also known as Gersonides, the Jewish philosopher and Bible commentator who lived in Provence from 1288 to 1344, and I discovered that, many centuries before the just mentioned commentators, this man had already offered the solution that the Amalekite had invented his story. He wrote: „It appears from this that the Amalekite lied when he told David that he had killed Saul, and he said this in order to find favour in David's eyes, for he knew Saul's hatred of David.“ Having said this, however, Gersonides continues: „But perhaps Saul did not die when he fell upon his sword and this Amalekite alien finished killing him, as he told David, and this is more correct in my view.“¹² Gersonides did not give the reasons for his decision, but I thought that if such a learned and discerning man as he had considered the solution that the Amalekite lied, but rejected it, I should look into the matter again and carefully re-examine the relevant texts.

Levi ben Gershon was not the only Jewish commentator in the Middle Ages who mentioned the explanation that the Amalekite lied. About one century earlier, David Kimhi, who lived from 1160 to 1235, had already referred to it,

⁴ That does not mean of course that everything the Amalekite says is untrue. Part of his report corresponds to the narrator's account in ISam 31. Only on the points where the two accounts disagree is the Amalekite charged with lying.

⁵ Clericus 1708, 279.

⁶ Thenius 1842, 141.

⁷ Keil 1864, 226. Keil was credited by Fokkelman (1989, 134) with being the first to hold this view. Fokkelman himself maintains that the Amalekite lied on the decisive point of having killed Saul, though speaking the truth on most other points (see Fokkelman 1984, 39-55, and Fokkelman 1986, 639-642).

⁸ Klostermann 1887, 129.

⁹ Kittel 1894, 452.

¹⁰ McCarter 1984, 63.

¹¹ Alter 1999, 197.

¹² Gersonides, ad ISam 31,4.

but without deciding for or against it.¹³ And Yitzhak Abravanel, who lived in the fifteenth century (from 1437 to 1508), also stated that the Amalekite lied, but that „it is also possible that Saul did not die immediately when he was struck by the sword and that he had to call the Amalekite to finish him off, because otherwise the Philistines might find him while he was still in a state of dying and maltreat him.“ Abravanel comes to the conclusion, like Levi ben Gershon, that the second possibility, namely, that the Amalekite told the truth, is the correct one.¹⁴

Support for the view that the two accounts of Saul's death do not contradict, but supplement one another, can be found in the fact that the Amalekite does not say that he killed Saul, but that he completed killing him, that he finished him off. He always uses the verb *twm* in the Polel form: מוֹתֵת (IISam 1,9-10. 16), and never in the more usual Hiph'il. That מוֹתֵת does not mean „to kill“ but „to finish off“ is borne out by Jdc 9,53-54, where, in the narrative of Abimelech, we have a similar situation: „A woman threw an upper millstone on Abimelech's head and cracked his skull. He immediately called his attendant, his armour-bearer, and said to him, 'draw your sword and finish me off (וּמוֹתֵתִי) that they may not say of me, a woman killed him.'“ Another instance is found in ISam 17,51, in the narrative of David and Goliath. After telling that David slung a stone, which struck the Philistine and sank into his forehead so that he fell face down on the ground, the narrative continues: „And David ran up and stood over the Philistine, grasped his sword and pulled it from its sheath and finished him off (וַיִּמְתֵּהוּ) and cut off his head.“ Here too, Goliath is almost dead and then David comes and gives him the finishing stroke. And in ISam 14,13 it is told that Jonathan's armour-bearer finished off (בְּמוֹתֵת) the Philistines who had fallen before Jonathan.

The use of „finishing off“ implies that the person involved was already in a state of dying. Now, according to the Amalekite's report, Saul was indeed already in a state of dying before being given the deathblow. First, he was leaning on his spear, which signifies weakness, secondly, it was clear that he would not survive after his fall, and thirdly, Saul himself is quoted as saying: כִּי אֶחְיוּי הִשְׁכַּחַן כִּי-כָל עוֹד וַפָּשִׁי כִּי (IISam 1,9: „for I am in agony and barely alive“). The Amalekite does not say what caused Saul to be in a state of dying, because he does not know (he probably thought that Saul had been fatally wounded by the Philistines), but his description of Saul being close to death agrees with the narrator's report that Saul fell upon his sword.

¹³ Kimhi, ad ISam 31,4.

¹⁴ Abravanel, ad ISam 31,4.

Falling upon one's sword does not necessarily result in immediate death. In II Macc 14,41-46 also a case is reported of a man who committed suicide by falling upon his sword, and, though severely wounded, did not die immediately.

It is true that according to the narrator's account (ISam 31,5) Saul's armour-bearer saw that Saul was dead (וַיֵּרָא נִשְׂא־כְלָיו כִּי מֵת שָׁאוּל), but that may mean, that he was dying. The verb מוֹת in biblical Hebrew has a wider meaning than is expressed by the verb „to die“ and it includes „to be dying.“ For instance, in Gen 35,18, the story of Rachel, who died giving birth to Benjamin, it is said: וַיְהִי בְצֵאת נַפְשָׁהּ כִּי מָתָה וַתִּקְרָא שְׁמוֹ בֶּן-אוֹנִי („But as her soul left her, for she was dying, she named him Ben-Oni.“). A similar case is found in ISam 4,20: וַיָּכַעַת מוֹתָהּ („And when she was dying“). And again in the narrative of David and Goliath, after it is told that the stone sunk into the Philistine's head, but before David finished him off, the text states: וַיִּדֹּךְ אֶת-הַפִּלִּשְׁתִּי וַיִּמִּיתֵהוּ (ISam 17,50), which means that he struck the Philistine and practically killed him, but not quite, because at that point Goliath was still alive.

As for the other discrepancies between the two accounts, these can be explained without much difficulty. There is no contradiction between the archers, mentioned by the narrator, and the chariots and horsemen, mentioned by the Amalekite, because usually both an archer and a horseman stood in each chariot. And the Amalekite names only one son of Saul who died with him, Jonathan, and not three, as the narrator did, because of the close friendship between David and Jonathan.

There are additional points in favour of the view that the Amalekite spoke the truth. The Amalekite brings Saul's coronet and armlet to David, which proves that he was in fact, at some time, on the battlefield and in direct contact with the king. It is also significant that David, after interrogating him, believed him (otherwise he would not have executed him). Moreover, it is quite unlikely that anyone would get the strange idea of making up a story claiming that he had given the finishing blow to the king. It is even less probable, that one would make up such a story and at the same time justify oneself for having given that blow – first, by alleging that it had been the king's explicit request, and secondly, by declaring that in any case the king would have had no chance of recovery.¹⁵ If the Amalekite had been afraid that David would punish him for finishing off the king, he could have reported only that Saul was dead and expect to get the messenger's reward. If, on the other hand, he did not fear punishment, he could have said that he actually killed Saul, which presumably would earn him an even greater reward than only finishing the king off. Falsely

¹⁵ It should be observed that the attempts to justify himself take up the greater part of the Amalekite's speech.

to claim that he gave Saul the coup de grâce would not be reasonable.¹⁶ That means that most likely his story is true.

A further argument against the assumption that the Amalekite lied is the author's silence in this respect. In biblical narratives involving lying, the falsehood is usually indicated either by the narrator or by one of the characters. For instance, when Isaac discovered that Jacob had lied to him, pretending to be Esau, he said to his firstborn: „Your brother came with deceit“ (בְּמַרְמָה, Gen 27,35). And when David fled from Jerusalem because of Absalom's rebellion, Ziba accused Mephibosheth of rejoicing, but the narrator makes it clear that Ziba lied by informing us that Mephibosheth gave expression to his grief „from the day the king left until the day that he returned safe“ (IISam 19,25). Again, in the narrative about the old prophet from Bethel in IReg 13, the narrator states explicitly: „He was lying to him“ (בָּחַשׁ לוֹ, V.18). In our narrative, however, there is no statement whatsoever indicating that the Amalekite is not to be believed.

Finally, the author (or editor) has supplied several verbal links that connect the Amalekite's story with the narrator's report. The Amalekite's statement (IISam 1,6) that „the chariots and horsemen were closing in on him“ (הִדְבִּקְהוּ) agrees with the narrator's version (ISam 31,2), „and the Philistines were closing in on Saul and his sons“ (וַיִּדְבֻקּוּ). The Amalekite's words (IISam 1,10), „after his fall“ (אַחֲרֵי נִפְלוֹ), accord with the narrator's report (ISam 31,4) that Saul „fell“ on his sword (וַיִּפֹּל עָלֶיהָ). And the wording of David's reaction to the Amalekite's story, „how is it you did not fear (אֵיךְ לֹא יִרְאַתָּ) to lift your hand to destroy the Lord's anointed“ (IISam 1,14), stresses the contrast between the Amalekite and Saul's armour-bearer, who refused to kill Saul because „he feared greatly“ (כִּי יִרָא מְאֹד, ISam 31,4).

The combination of the two accounts gives the following picture of the course of events: When Saul saw that the Philistines were closing in on him, he first begged his armour-bearer to kill him, and when the latter refused, he fell upon his sword. Being fatally wounded but still alive, he begged the Amalekite to finish him off. The Amalekite complied and, convinced that the news of Saul's death would give David great satisfaction and consequently earn himself a generous reward, hastened to Ziklag with Saul's coronet and armlet, as proof of the truth of his report and as a valuable present for David.¹⁷

The second account thus supplies details lacking in the first. This is not rare in the Bible. A detail is sometimes omitted in the first description of an event, and

¹⁶ The purpose of the coup de grâce in the Bible was not, like in our days, to put an end to a person's suffering (euthanasia), but to prevent the disgrace of being killed by a woman (Jdc 9,54) or falling into the hands of the enemy and being maltreated (ISam 31,4).

¹⁷ Cf. Flavius Josephus, *Ant.* VI,14; VII,1, where a similar view of the course of events is presented.

only mentioned at a later stage, where it is more significant. For instance, the fact that Joseph pleaded with his brothers when he was thrown into the pit and they paid no attention was not disclosed in the account of the event itself (Gen 37,24). It is revealed only afterwards when Joseph's brothers, being treated harshly by the Egyptian viceroy, explain their predicament as a punishment on account of their brother, because „we saw the anguish of his soul when he pleaded with us and we did not listen“ (Gen 42,21).

In our case, the account of ISam 31 is concerned with reporting Israel's defeat and the death of Saul and his sons, and accordingly it supplies the main facts pertaining to those events. The account of IISam 1,1-16 deals with a quite different matter, namely David's reaction to the message of Saul's death, and consequently it provides details regarding the bearer of that message and David's treatment of him. The difference between the two accounts in subject and content is matched and underscored by their difference in narrative method and style. ISam 31 gives a summary record of the course of events, reported by the narrator in an objective, detached manner, and almost without any direct speech. On the other hand, in the narrative of IISam 1,1-16 one specific and relatively detailed scene is shown, which is presented in a vivid and dramatic way, full of emotion, and with a great amount of direct speech by the characters themselves, even including speech within speech.

To conclude: Modern biblical scholarship has offered two alternative ways to solve the problem of the two differing accounts of Saul's death: either they derive from different sources or traditions, or the second account is a fabrication. It seems to me, however, that a third way, which regards both accounts as true, as well as unified and supplementing each other, is to be preferred. A consequence of this interpretation is that Saul, who failed to carry out God's command to put an end to Amalek and all that belonged to it, had his own life put to an end at the hands of an Amalekite – measure for measure.¹⁸

Bibliography

- Abravanel, Y., *Commentary on the Former Prophets*, Pesaro 1511; Jerusalem / Jaffa 1955 (Hebrew).
 Alter, R., *The David Story*, New York / London 1999.
 Budde, K., *Die Bücher Samuel erklärt*, 1902 (KHC).
 Clericus, J., *Veteris Testamenti Libri Historici cum Commentario Philologico*, Amstelodami 1708 = Tübingae 1783.

¹⁸ This is a clear case of dramatic irony, which serves to express the idea of divine justice. The dramatic irony is pushed even further in the midrashic work of Pseudo-Philo 65,4, where the man who killed Saul is said to be Edabus, son of Agag, king of the Amalekites (who, according to ISam 15,9, was spared by Saul).

- Flavius Josephus, *Jewish Antiquities*, transl. by H.St.J. Thackeray, 1930 (LCL).
- Fokkelman, J.P., *A Lie, Born of Truth, too Weak to Contain it*: OTS 23 (1984), 39-55.
- Fokkelman, J.P., *The Crossing Fates*, Assen / Maastricht 1986.
- Fokkelman, J.P., *Structural Reading on the Fracture between Synchrony and Diachrony*: *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 30 (1989), 123-136.
- Gersonides, *Commentary on Samuel*, *Miqraot Gedolot* (Hebrew).
- Keil, C.F., *Die Bücher Samuels*, Leipzig 1864 ²1875 (BC).
- Kimhi, D., *Commentary on Samuel*, *Miqraot Gedolot* (Hebrew).
- Kittel, R., *Das zweite Buch Samuel*: E. Kautzsch, HSAT (K) I, Tübingen 1894 ⁴1922.
- Klostermann, A., *Die Bücher Samuelis und der Könige ausgelegt*, Nördlingen 1887 (KK).
- McCarter, P.K., *II Samuel*, 1984 (AB).
- Pseudo-Philo, *Liber Antiquitatum Biblicarum*, Notre Dame, IN 1949.
- Smith, H.P., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, 1898 (ICC).
- Thenius, O., *Die Bücher Samuels*, 1842 ²1864 (KEH).

Zusammenfassung

Die moderne Bibelwissenschaft bietet für das Vorhandensein zweier, differierender Berichte vom Tod Sauls zwei Erklärungsmodelle an: Entweder sollen diese von zwei verschiedenen Quellen bzw. Traditionen herrühren, oder der zweite Bericht soll eine Erfindung sein. Diesen beiden Erklärungen ist jedoch eine dritte vorzuziehen: Beide Berichte sind korrekt, lassen sich miteinander vereinbaren und stützen sich gegenseitig.

Wo nur ist Sauls Kopf geblieben?

Überlegungen zu ISam 31

Regine Hunziker-Rodewald

DAVID: Beleuchte sein Gesicht, dass ich es sehe! *Abisai leuchtet*. Du starbst nicht wie ein freudiger Held, über den der Tod im Kampf wie ein Rausch kam; in Entsetzen starbst du. Der Leib von blutigen Wunden zerrissen – und jede klagt mit stummen Lippen mich an: Ich habe den frohen Glauben in dir zerbrochen, ich, ich dich in den göttlichen Aufruhr getrieben, dich empört und verzweifelt in den Tod getrieben –

Max Zweig, Saul, 1944¹

Wenn Max Zweig in seiner psychologisch-dramatischen Nachdichtung zum biblischen Saul-Stoff im letzten Akt eine Szene präsentiert, in der David nachts auf dem Schlachtfeld bei Fackelschein unter Gewissensqualen in Sauls erstarrten Gesichtszügen zu lesen versucht, dann geht der Schriftsteller klar über die biblische Darstellung hinaus.² Den Erzählungen im ersten Samuelbuch gemäß sah David den Saul nämlich nach dessen Tod nicht mehr. Denn wie in ISam

¹ 1961 = 1999, 292. Der österreichische jüdische Schriftsteller Max Zweig (1892-1992), der 1938 nach Palästina / Israel emigriert war, schrieb das Drama „Saul“ 1944 in Deutsch; uraufgeführt wurde es in hebräischer Übersetzung am ersten Jahrestag der Gründung des Staates Israel in Tel Aviv (7. Mai 1949).

² Zur Interpretation der Szene: In Sauls Gesichtszügen sieht der Zweig'sche David sich – historisch im Kontext von Schoah und aber auch zionistischer Hoffnung – in schrecklicher Weise mit dem Verlust von Erwählung und dem zerbrochenen Glauben an einen moralischen Gott konfrontiert. Auch er nun von empörtem Entsetzen gegen Gott gepackt und des Lebens müde, beugt sich, in Gegenwart noch von Sauls Leiche, doch SEINEM Willen und drückt sich die aufgezwungene Königskrone einem Opferkranz gleich auf das Haupt. Für eine detaillierte Analyse u.a. von Zweigs Saul-Porträt verweise ich auf meine entstehende Habilitationsschrift zur Entwicklung des Saulbildes in Bibel und Wirkungsgeschichte (soll 2005 erscheinen).

27–31 im Rahmen einer Struktur von zeitlicher Verschränkung und Überlappung betont, weilte David zu derselben Zeit, in der Saul in Israels Norden kämpfte und starb (ISam 28,3ff; 29,1; 31), tief in Judas Süden (ISam 27; 28,1f; 29,2ff; 30). Und bis David daselbst von Sauls Tod in Kenntnis gesetzt wurde (IISam 1,4), war dessen Leiche längst enthauptet und wohl auch schon verbrannt und die Überreste begraben (ISam 31,9.12f).³ Nach den Erzählungen im Alten Testament *konnte* David dem toten Saul gar nicht mehr ins Gesicht geschaut haben.

1 König Sauls Enthauptung: Die Textzeugen

Dem toten Saul aber wohl noch ins Gesicht geschaut haben – nach der Erzählung ISam 31,8f^{LXX4} – die Philister, als sie ihn am Morgen nach der Schlacht fanden. Sie haben den Leichnam jedenfalls identifiziert, vom Schlachtfeld „weggebracht“⁵ und seiner Rüstung beraubt. Dieses Prozedere deckt sich nicht ganz mit dem in ISam 31,8f^{MT6} Erzählten. Hier wird der tote Saul, als die Philister ihn finden, als Erstes enthauptet (וַיִּכְרְתוּ אֶת־רֹאשׁוֹ); anschliessend wird dem Rumpf die Rüstung abgenommen. Das Enthaupten des toten Saul ist als Erzählgang in der Überlieferung gut verankert. Es wird auch – der Codex Vaticanus ausgenommen – in nicht wenigen Handschriften der griechischen Überlieferung,⁷ bei Josephus (für Saul und seine Söhne),⁸ im Targum Jonathan,⁹ im Targum zur Chronik¹⁰ und indirekt in IChr 10,9^{MT/LXX 11} bezeugt.

Der Gedanke der Enthauptung eines Feindes verweist auf altorientalisches Kriegsbrauchtum, wie es in der Umwelt des alten Israel in Bild und Text be-

³ Den genauen Zeitplan zu rekonstruieren, lassen die lückenhaften Zeitangaben innerhalb von ISam 29 – IISam 1 zwar nicht zu (anders Fokkelman 1986, 594). Deutlich aber wird David in Ziklag mit Hilfe der zweimal gesetzten Zeitmarke בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי (ISam 30,1; IISam 1,2) textintern durch einen Zirkelbogen mit dem Radius von zwei Tagesspannen von dem Geschehen in bzw. dem Bericht aus dem Norden „abgeschirmt“.

⁴ Die Septuaginta (LXX) wird hier und im Folgenden nach dem bei Brooke (1927) abgedruckten Text des korrigierten Codex Vaticanus (B) zitiert; hier: 105.

⁵ καὶ ἀποστρεφουσιν αὐτον. Zur Übersetzung vgl. McCarter 1980, 441; möglich wäre auch, dass hier das Umdrehen / Auf-den-Rücken-Drehen der Leiche zwecks Identifikation gemeint ist.

⁶ Der masoretische Text (MT) wird hier und im Folgenden nach der Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS⁵) zitiert.

⁷ Siehe den kritischen Apparat bei Brooke (1927, 105); Brock (1996, 147) und Fincke (2001, 112). Zuweilen wird das Enthaupten auch erst nach dem Wegbringen / Umdrehen und Berauben der Leiche angeführt.

⁸ ἀποτεμνουσιν αὐτων τὰς κεφαλὰς (Ant. 6,374). Josephus wird hier und im Folgenden nach Thackeray (1977) zitiert, hier: 354.

⁹ וַיִּכְרְתוּ אֶת־רֹאשׁוֹ. Das Targum Jonathan (TJon) wird hier und im Folgenden aus Sperber (1959-1973) zitiert; hier: II 157.

¹⁰ IChr 10,9: וַיִּכְרְתוּ אֶת־רֹאשׁוֹ וְאֶת־כָּל־יָדָיו (Sperber, 1959-1973, IV 14).

¹¹ MT: וַיִּשְׂאוּ אֶת־רֹאשׁוֹ וְאֶת־כָּל־יָדָיו; LXX: καὶ ἐλάβον τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ τὰ σκευὴ αὐτοῦ.

zeugt ist.¹² Das Haupt, speziell einer Führergestalt, stellte – im Vergleich zur rechten Hand oder dem Penis¹³ – eine Kriegstrophäe besonderer Art dar, hatte sie doch ein Gesicht, das nun als *pars pro toto* u.a. bespuckt und verstümmelt werden konnte.¹⁴ Auch im Alten Testament ist das Motiv der Kopf-Trophäe bezeugt: Der Kopf eines Feindes wird abgeschnitten¹⁵ und dient über kleine oder größere geographische Distanzen hinweg als „handlicher“ Beweis dafür, dass der Gegner wirklich getötet werden konnte.¹⁶ Öffentlich zur Schau gestellt dient solch ein Kopf zusätzlich wirkungsvoll der Abschreckung,¹⁷ ist Aufruf zum Widerstand,¹⁸ Zeichen von Gottes Hilfe.¹⁹ Zum Motiv des Kopfes als Siegestrophäe aber gehört, dass dieser in einer Erzählung über den Akt der Enthauptung hinaus noch eine Rolle spielt.

Für ISam 31,8ff ist im Zusammenhang mit der Frage, ob Sauls Kopf nach dessen Abtrennung vom Körper textintern noch eine Funktion zukommt, an das in V.9b angesprochene Herumschicken im Land der Philister und an die in V.10 erwähnte Behandlung von Sauls Leiche zu denken. Was das Herumschicken betrifft, so lässt sich aufgrund der grammatisch nicht bezeichneten Objektangabe weder für den masoretischen Text (ISam; IChr) noch für die griechische Überlieferung (ISam;²⁰ IChr), für Josephus und das Targum (ISam; IChr) sicher sagen, ob hier nur an Boten oder an (Boten mit) Sauls Kopf und Rüstung gedacht ist.²¹

¹² Siehe für Ägypten vom Anfang des 3.Jt.s die sogenannte Narmer-Palette, auf deren Vorderseite zehn Hingerichtete (= Häuptlinge?) mit zwischen die Füße gelegten Köpfen dargestellt sind (Lange 1967, 47 m. Tf. 4). Für Assyrien siehe im Südwest-Palast des Sanherib in Ninive, Raum XXXIII, die Relieffplatte Nr.1 aus dem 7.Jh. mit den zur Zählung aufgeschichteten Elamier-Köpfen (Barnett 1998, Pl.291). Ein assyrisches Textbeispiel aus dem 11.Jh. bietet Halpern 2001, 24. Weitere Bild- und Textbelege s.u. 2.1.

¹³ Im alten Ägypten schnitten die Krieger überwältigten Gegnern jeweils die rechte Hand (in späterer Zeit den Penis) ab und zeigten diese dann bei der allgemeinen Zählung der getöteten Feinde vor (Curto 1980, 775), vgl. auch ISam 18,25.27; IMacc 7,47; IIMacc 15,30.32.

¹⁴ Siehe bei Russell (1999, 160) das Epigraph Nr.11: „... With a knife (I cut) the tendons of his face and spat upon it“, vgl. auch Streck 1916, 341 Anm.5.

¹⁵ Die Dekapitation wurde z.B. bei den Assyryern bis in die Spätzeit nicht mit dem (zu weichen Bronze-)Schwert, sondern mit einem Dolch / Messer durchgeführt (Mayer 1995, 462); vgl. auch u. 2.1 Szene 4.

¹⁶ Jdc 7,25; ISam 17,57; IISam 4,7f; 20,22; IIReg 10,7; Jdt 13,15; IMacc 11,17; IIMacc 1,16. Die Vorstellung der Kopf-Trophäe dürfte auch hinter ISam 28,2; 29,4; IChr 12,20 stehen.

¹⁷ ISam 17,54; IIReg 10,8; IMacc 7,47.

¹⁸ Jdt 14,1.11.

¹⁹ ISam 17,46; IIMacc 15,35.

²⁰ In ISam 31,9^{LXX(=B)} ist in αὐτὰ klar die Rüstung (σκευή) Objekt von ἀποστελλω (Saul wird hier ja auch nicht enthauptet). In aber praktisch allen griechischen Handschriften, die Sauls Enthauptung überliefern, ist das Verb ἀποστελλω ohne bezeichnetes Objekt gebraucht (Brooke 1927, 105).

²¹ In ISam 31^{MT} / IChr 10^{MT} ist die Verbform וישלח als Pi'el vokalisiert, ließe sich aber auch als Qal lesen. Für שלח qal ist in I / IISam die Markierung einer Absicht (ל + Inf.cs.) unter Auslassung

Blickt man schließlich von ISam 31,9 auf V.10, wo das öffentliche Zur-Schau-Stellen von Sauls Leiche an der Mauer von Bet-Schean angesprochen ist, dann bleibt unter den bisher berücksichtigten Textzeugen sowohl für ISam 31^{MT} als auch für TJon und Josephus unklar, ob nur der kopflose Rumpf oder auch Sauls Haupt öffentlich präsentiert worden sein soll. Einzig in IChr 10,10 wird das Ergehen von Sauls Kopf im Land der Philister explizit weiterverfolgt: Dieser sei an das Haus des Dagon geschlagen (MT / LXX) bzw. dem Standbild des Dagon (vgl. ISam 5,3f) gegenüber auf einen Pfahl gespießt (T) worden.

Zusammenfassend ist somit festzuhalten: Sauls Enthauptung ist zwar bis auf ISam 31^{LXX} in allen wichtigen Textzeugen angesprochen oder mindestens vorausgesetzt (IChr 10), die explizit benannte Funktion einer Sieges-Trophäe aber kommt dem abgetrennten Haupt nur in IChr 10^{MT/LXX/T} zu. Ob für ISam 31^{LXX} als Erklärung gelten darf, die Übersetzer hätten die Enthauptung für einen gesalbten König Israels als zu unwürdig erachtet,²² kann hier nicht entschieden werden. Für IChr 10 ist immerhin festzustellen, dass das Annageln des Kopfes des Gottesverrätters Saul (V.13) an den Dagon-Tempel eine bildsprachliche Drastik repräsentiert, wie sie später im Alten Testament nur politisch-religiösen Feinden gegenüber noch gesteigert wurde.²³ In ISam 31,8ff schließlich ist, im Unterschied zu IChr 10, auffällig, dass Sauls Kopf hier nach der Enthauptung – mindestens explizit – nicht mehr interessiert;²⁴ was aber sehr wohl interessiert, ist Sauls kopfloser Rumpf. Dies zeigt auch die Erzählstruktur in ISam 31,8-13:

des Objekts gut bezeugt (z.B. ISam 22,11; IISam 10,2), für das seltenere שלח pi. hingegen ist eine solche Konstruktion abgesehen von ISam 31,9 nur in 11,7 nachgewiesen.

²² Vgl. Grillet (1997, 415), der in LXX eine „atténuation de l’outrage fait à Saul“ vermutet. ISam 31,8ff^{LXX} scheint jedenfalls die Vorstellung einer intakt gebliebenen Leiche vermitteln zu wollen. Zur Enthauptung als Strafe für Mörder und Götzendiener im jüdischen Recht (Sanh 9,1) vgl. Strack 1986, 270.

²³ Vgl. IMakk 7,47; IIMakk 15,35; Jdt 14,11 und schon für Saul die Steigerung der Drastik in IChr 10,10^T. Terminologisch zeichnet IChr 10,10.12^{MT} in den Begriffen גלגלת – גופה gegenüber ISam 31,10.12^{MT} mit den allgemeineren Begriffen ראש – גויה die Kontraste schärfer, gegen Japhet (2002, 234), die in IChr 10 eine Milderung der Extreme feststellt. Nach IChr 10,9^{MT/LXX/T} wird Saul offenbar vollständig entkleidet, während ihm in ISam 31,9^{MT/LXX/T} und bei Josephus (Ant. 6,374) nur die Rüstung abgenommen wird.

²⁴ In der Kommentarliteratur zu ISam 31,8ff löst die Beobachtung, dass Sauls Kopf nach der Enthauptung nicht mehr erwähnt wird, Urteile aus wie „unklar“ (Hentschel 1994, 159; vgl. Ho 1995, 89 Anm. 20), „undeutlich“ (Hertzberg 1973, 190), „strangely“ (Koizumi 1976, 64), lässt fragen „But where is the head?“ (Miscall 1986, 182) oder führt für V.9b zu Vermutungen wie, das Haupt sei „wohl auch“ herumgeschickt (Stoebe 1973, 522; vgl. Hentschel 2003, 188) bzw. „vielleicht ... einfach weggeworfen“ worden (Japhet 2002, 233). Bisweilen wird auch angenommen, Sauls Enthauptung sei erst von ISam 17,51 her nachgetragen (McCarter 1980, 441), vgl. aber Stoebe (1973, 529), der eine Einflussnahme in genau umgekehrter Richtung erwägt.

- (8) ויהי ממחרת
 ויבאו ... וימצאו ... (9) ויכרתו ... ויפשיטו ... וישלחו ... (10) וישמו ...
 ואת-גויתו תקעו בחומת בית שן:
 (11) וישמעו ...
 את אשר-עשו פלשתים לשאול:
 (12) ויקומו ... וילכו ... ויקחו ... ויבאו ... וישרפו ... (13) ויקחו ... ויקברו ...
 ויצמו שבעת ימים: פ

ISam 31: Die Subsegmente V.8-10.11-13

Das Erzählte in Subsegment V.8-10 wird nach der einleitenden Zeitmarkierung (V.8aα) in einer Kette von sechs Narrativen in der 3.ps.pl. entwickelt. Die Narrative münden in V.10b in einen Umstandssatz (*w-x-qatal*), in dem der Erzählfortschritt durch Inversion unterbrochen und im *qatal* ein aus einem vergangenen Sachverhalt resultierender Zustand vor Augen geführt wird. Mit dieser deskriptiven Pause gelangt das Subsegment V.8-10 an sein Ende. Das nächste Subsegment V.11-13 setzt in V.11a mit einem Narrativ, dem einzigen *verbum sentiendi*, in der 3.ps.pl. ein. Hier wird ein neuer Ereignisträger eingeführt, die Ortslage wechselt, und die Ereignisträger aus dem ersten Subsegment V.8-10 werden renominalisiert (V.11b): ein Neueinsatz. Die grammatische Verbindung zum Vorhergehenden stellt in V.11a das Suffix an der Präposition **אל** sicher,²⁵ das in Genus und Numerus mit den Suffixen in V.8b.9a.10 übereinstimmt. In V.11b folgt ein selbstständiger Attributsatz, in dem mit **אשר-qatal** und unter Renominalisierung der Ereignisträger aus V.8-10 zusammenfassend noch einmal auf die dort benannten Sachverhalte Bezug genommen wird. In V.12f setzen wieder Narrative in der 3.ps.pl. ein, acht an der Zahl, das Subjekt ist dasselbe wie in V.11a. Die erzählte Zeit stark raffend schließt V.13b dann das Subsegment V.11-13 ab.

Inhaltlich stellt in dieser Struktur das Enthaupten lediglich *ein* Element in einer Abfolge von Handlungen dar. Erst das Resultat dieser Handlungskette fällt als ein insofern prominentes Element ins Auge, als die zwei vom Kontext sich abhebenden Halbverse V.10b.11b im Kernbereich des Erzählsegments V.8-13 einen (Doppel-)Akzent setzen. Hier wird gewissermaßen das Tempo der Kamerabewegung vorübergehend herabgesetzt bzw. die zur Verfügung gestellte Betrachtungszeit verlängert und auf das Skandalon, den kopflosen Rumpf an der Mauer (V.10b), gezeigt. Die V.8-10a führen darauf hin, V.11a nimmt retrospektiv darauf Bezug, und die Handlungen in V.12f werden dadurch motiviert. Dass der kopflose Rumpf es ist, der bei den Jabeschiten Schreck und Entsetzen

²⁵ Das „unschöne“ (Stoebe 1973, 522) **אלי** ist deshalb wichtig; zur Konstruktion **אל שמע אל** s. IIReg 19,9.

auslöst, ist deutlicher als in MT und den anderen Textzeugen bei Josephus ausgeführt. Hier wird paraphrasierend erklärt, welches Tun der Philister in ISam 31,11b das Verbum לִשְׁחַדּוֹת impliziert: Sauls Leichnam wurde geschändet, wurde verstümmelt²⁶ und muss (auch) deshalb schnellstens unter die Erde.²⁷ Der Blick auf den blutigen Rumpf aber, der als solcher die ganze Macht, Überlegenheit und Arroganz der Sieger manifestiert, entspricht der *Sicht der Verlierer*, bei Josephus wie auch in ISam 31,8ff. Der Blick und damit auch die Erzählung der Sieger würde primär dem Kopf, der Trophäe, gelten.²⁸ Sauls Enthauptung hat also in ISam 31 textintern insofern eine wichtige Funktion,²⁹ als sich in ihr die Verlierer-spezifische Fokussierung auf den verstümmelten (Rest-)Körper vorbereitet.

Im Sinne einer Gegenprobe sei im Folgenden auf einigen neuassyrischen Reliefs und Relief-Beischriften verfolgt, wie die Umstände um die Enthauptung eines feindlichen Königs aus der *Sicht der Sieger* erzählt werden konnten. Der Vergleich ist insofern reizvoll, weil auf diesen narrativen Reliefs eine in thematischer Hinsicht sehr ähnliche Geschichte wie in ISam 31 erzählt wird und zugleich das Vorhandensein von Erzählvarianten auf ein Charakteristikum altorientalischer Geschichtsschreibung im 1. Jahrtausend v.Chr. verweist.

2 König Te'ummans Enthauptung: Die Bild- und Textzeugen

Die Reliefs und Relief-Beischriften, die hier vorgestellt und zur Überlieferung von Sauls Tod und Enthauptung in Bezug gesetzt werden sollen, stammen aus der Zeit des neuassyrischen Königs Assurbanipal (668-?627)³⁰. Dieser brachte

²⁶ Ant. 6,375 (zu ISam 31,11b): $\text{οτι λελωβηνται τον Σαουλου νεκρον...}$ Das Verbum λωβαομαι „schmählich behandeln, verstümmeln“ wird hier (nebst der Exponierung mindestens auch) auf die Enthauptung der Leichen zu beziehen sein, vgl. Thackeray 1977, 355; Begg 1999, 495f.

²⁷ Sauls Leiche, bei Josephus auch die Leichen seiner Söhne, befindet/n sich in genau dem Zustand, der andernorts im Alten Testament dem ärgsten Feind (ISam 17,44.46) oder als Strafe für Götzendienst oder Ungehorsam gegenüber Gott angedroht wird, vgl. Dtn 28,26; Jer 7,33; 16,4; 19,7; 34,20 sowie IISam 21,10; Ps 79,2.

²⁸ So z.B. in ISam 17,46.51.54.57. Zu IChr 10 s.u.

²⁹ Gegen McCarter (1980, 441), der in seiner Übersetzung von ISam 31,9 die Enthauptung eliminiert, weil die V.10ff „do not assume that Saul was beheaded“. Doch auch mit der Deutung der Enthauptung als Entehrung (Green 2003, 435; vgl. Edelman 1991, 291; Brueggemann 1990, 208f; Fokkelman 1986, 628f) wird nicht erklärt, warum textintern das Interesse an Sauls Kopf so gering oder – je nach Deutung von V.9b – gar nicht vorhanden ist. Gemäss Vermeylen (2000, 179-181) war in 31,10b ursprünglich von Sauls Kopf die Rede (vgl. IChr 10,10b), der vom dtr Erzähler dann aber mit Blick auf Davids barmherzigen Gestus in IISam 21,10-14 durch Sauls Leiche ersetzt worden sei; vgl. Ho (1995, 91-93.99.102f), der die Fokussierung auf Sauls Kopf allerdings in der ISam 31 und IChr 10 gemeinsamen Quelle angelegt sieht. S.u. Anm.66.

³⁰ Zur Diskussion um Assurbanipals Todesjahr s. Frame 1995, 194.

im Jahre 653 v.Chr. in Assyriens Südosten am Fluss Ulai³¹ den Elamiern und deren König Te'umman (664?-653)³² eine vernichtende Niederlage bei und liess die Entscheidungsschlacht und seinen Triumph über Elam wenig später in Ninive in zwei Palästen auf Wandreliefs skulptieren. Von diesen Reliefs sind aus dem Südwest-Palast des Sanherib, den Assurbanipal während der ersten Hälfte seiner Regierungszeit z.T. mit neuen Reliefs ausstatten ließ, aus Raum XXXIII sechs Kalkstein-Orthostaten im unteren Register recht gut erhalten.³³ Weitere Reliefs zum Sieg über Te'umman sind – allerdings fast nur auf Zeichnungen – aus dem später von Assurbanipal erbauten Nord-Palast, Raum I, belegt.³⁴ Aus dem Nord-Palast aber sind diverse Fragmente und auch einige größere Stücke von Reliefs erhalten, die beim Brand des Palastes vom Obergeschoss in den darunter liegenden Raum S gestürzt sind. Sie zeigen Assurbanipal beim Siegesfestmahl.³⁵ Alle im Folgenden in Ausschnitten abgebildeten Reliefs sind heute im British Museum in London ausgestellt.

Bei den erwähnten Reliefs, speziell bei den besser erhaltenen aus dem Südwest-Palast, handelt es sich um Kompositionen ganz besonderer Art. Sie weisen an verschiedenen Stellen ein- bis mehrzeilige Beischriften auf, die jeweils die meist unmittelbar darunter liegende Szene, sogar unter Namensnennung der dargestellten Personen, kommentieren. Aufgrund dieser Beischriften – auf den sechs Orthostaten in Raum XXXIII sind es deren acht – lassen sich die Reliefs relativ problemlos Ereignissen zuordnen, die auch aus Assurbanipals Annalen bekannt sind. Dazu kommt, dass einige Szenen auf diesen Reliefs z.T. im Sinne eines „internal strip-cartoon“³⁶ angelegt sind, d.h. als Bildfolge zu lesen sind. In den neben- und untereinander angeordneten Szenen wird so – unterstützt durch Beischriften – eine Erzählung ablesbar, weshalb die Reliefs in der Forschung als „narrative reliefs“ oder „cartoon style reliefs“ bezeichnet werden.³⁷

³¹ Die Schlacht wird bisweilen auch nach der Stadt Til Tuba, bei der sie stattfand, benannt; zu deren Lokalisierung s. Nissinen 2003, 150 Anm.1; zum Datum 653 v.Chr. s. Nissinen 1998, 50 Anm.228; Waters 2000, 50f m. Anm.58; zu Assurbanipals Elam-Kriegen generell s. Gerardi 1987.

³² Zu der nicht unumstrittenen Gleichsetzung des Te'umman der assyrischen Quellen mit Tepti-Huban-Inšušinak, von dem in Susa Inschriften gefunden wurden, s. Waters 2000, 47-55; ders. 2001, 477; ders. 1999. Zur Geschichte Elams im 1. Jahrtausend v.Chr. s. Potts 1999, 259-308.

³³ Dazu s. Barnett 1998, 94-100.Pl.286-320; Russell 1999, 154-209; Curtis 2000, 72-77; Strommenger 1962, 116. Abb.238-240; zum Sanherib-Palast als ganzem s. Russell 1991.

³⁴ Siehe Barnett 1976, 14f.42f.Pl.XXIV-XXVI; Russell 1999, 181-186.

³⁵ Dazu s. Barnett 1976, 19f.55-58.Pl.LXIII-LXV; Strommenger 1962, 116. Abb.241.

³⁶ Reade 1979, 107. Te'umman bzw. sein Kopf z.B. kommt in Raum XXXIII auf den Platten 1-3, die von seiner Enthauptung handeln, in insgesamt sechs Szenen vor (s. auch u. Anm.46).

³⁷ Gerardi 1987, 83.93; vgl. Kaelin 1999, 69f. Zur Entwicklung dieses Genres s. Russell 1999, 210-216; Gerardi 1987, 82-88; Wäfler 1975, 309-311.

Die narrativ angelegte Reliefkunst erreichte unter Assurbanipal insofern eine hohe Blüte, als zu seiner Zeit zum einen die Zahl der Beischriften auf den Reliefplatten massiv erhöht und zum anderen die Beischriften erzählerisch derart ausgestaltet wurden, dass sie auch für sich allein hätten stehen können.³⁸ Zu dem hier interessierenden sogenannten Te'umman-Dunanu-Zyklus³⁹ wurden zudem auf neun Sammeltafeln insgesamt 57 Texte zusammengestellt, darunter einerseits Duplikate und andererseits Varianten zu den auf Reliefs bezeugten Beischriften und darüber hinaus sehr viele auf den (erhaltenen) Reliefs aber gar nicht berücksichtigte Texte.⁴⁰ Abgesehen von der Frage nach der Funktion dieser Sammeltafeln ist für den hier beabsichtigten Vergleich zwischen zwei „Enthauptungs-Geschichten“ speziell die im Te'umman-Dunanu-Zyklus so variantenreiche Darstellung *desselben* Ereignisses in den Reliefs / Beischriften, Sammeltafeln und Annalen von Interesse. Zuvor aber sei die Bildfolge zu König Te'ummans Enthauptung auf den Reliefs aus Ninive vorgestellt.

2.1 Die Geschichte⁴¹ von König Te'ummans Kopf

Die Komposition auf den Reliefplatten 1–3⁴² aus Raum XXXIII des Südwest-Palastes zeigt eine Bewegung von links nach rechts. Von links greifen die Assyrer an, die Elamier fliehen nach rechts, wo nach wildem Schlachtgetöse schließlich in einem Fluss nebst Waffen die Leichen von elamischen Kriegern und Pferden treiben. Ein erstes Mal begegnet Te'umman zusammen mit seinem Sohn Tammaritu auf Reliefplatte 2 im obersten Subregister:

³⁸ Dazu s. Russell 1999, 210-216, sowie die Tabellen auf den Seiten 205-208.

³⁹ Die Bezeichnung rührt daher, dass in den sechs Editionen der Annalen Assurbanipals, in denen Elam und Gambulu erwähnt sind, jeweils direkt nach dem Elamier Te'umman der Gambuläer Dunanu das Ziel kriegereischer Aktivitäten im Rahmen desselben oder eines weiteren Feldzugs ist, s. Gerardi 1987, 232.19-69. Auch auf den Sammeltafeln (s.u. Anm.40) werden die Texte zum Sieg über Elam / Te'umman und Gambulu / Dunanu vermischt.

⁴⁰ Zu den Beischriften auf Tafeln (vgl. die Abb.40 bei Curtis 2000, 97) und Reliefs s. Gerardi 1987, 89-99; Transliteration mit Übersetzung bei Streck 1916, 310-343; Weidner 1932-1933; Bauer 1933, 91-105; vgl. Luckenbill 1927, 392-405, und Wäfler 1975, 287-297 (jeweils nur Übersetzung). Eine moderne Transliteration bietet Borger 1996, 299-307; neue Übersetzungen bei Russell 1999, 157-166.191-198, und Kaelin 1999, 47-50.115-126.

⁴¹ „Geschichte“ ist hier im Sinne der Story, der zugrunde liegenden Ereignisfolge, die in verschiedenen Erzählfassungen mit einem je eigenen Plot realisiert werden kann, verstanden.

⁴² Die Platten WA 124801a/b/c sind zusammen 546 cm breit und je max. 204 cm hoch, s. Curtis 2000, 77. Die u. abgebildeten Szenen sind entnommen aus: Strommenger 1962, Abb.238 (1). 240 (5).241 (7.7a); Russell 1999, 173 (2).169 (3); Curtis 2000, 76 (4.6).



Szene 1: Te'umman und sein Sohn Tammaritu stürzen vom Streitwagen

Te'umman ist im Bild links außen neben Tammaritu erkennbar. Er trägt ein mit Fransen und einer Blumen- oder Sternen-Borte verziertes langes Gewand, seine Kappe mit Feder(?) hat sich im Fall von seinem Kopf gelöst. Charakteristisch ist seine hohe Stirn, die im Unterschied zu Tammaritu durch kein Stirnband verdeckt wird. Die Szene ist auf dem Relief durch keine Beischrift erklärt.⁴³

Die im Ablauf nächste Szene schließt gleich rechts auf Platte 2 direkt unterhalb der verängstigt sich aufbäumenden Wagenpferde an:

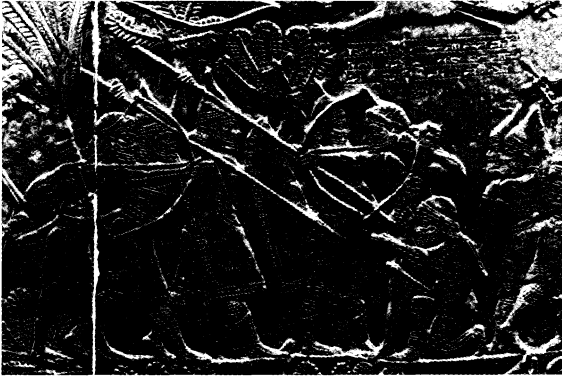


Szene 2: Te'umman und Tammaritu auf der Flucht

Der von einem Pfeil verwundete und deshalb gebeugt gehende Te'umman – er hat seine Kappe wieder aufgesetzt – wird auf der Flucht von Tammaritu an der Hand genommen. Bewaffnet ist nur noch der Sohn. Die Szene ist hier zwar nicht kommentiert, etwas weiter rechts aber, auf Reliefplatte 3, werden in

⁴³ Auf drei Sammeltafeln aber existiert der folgende Text: „Teumman, king of Elam, who was wounded in fierce battle, fled and hid in a forest to save his life. The *bubūtu* (frame?) of his royal chariot broke and it fell on top of him“ (Übersetzung: Russell 1999, 159 [in der Liste die Nr. 7]).

einer längeren Beischrift die Szenen 2 und 4 gemeinsam erläutert. Dazwischen wird die Erzählung von Te'ummans Niederlage am Übergang zu Platte 3, im obersten Subregister, fortgesetzt:



Szene 3: Tammaritu verteidigt sich und seinen Vater

Rechts kniet der inzwischen von einem weiteren Pfeil getroffene Te'umman an der Seite seines Sohnes, der mit dem Bogen auf mehrere von links angreifende assyrische Soldaten zielt. Vater und Sohn sind eingekreist, denn auch von rechts holen Assyrer schon zum Schlag aus. Auf der Abbildung erkennbar ist das Epigraph in Keilschrift direkt über der Szene:

Te'umman, in desperation, said to his son: „Take up the bow.“⁴⁴

Es folgt als nächster Akt die Enthauptung Te'ummans etwas weiter rechts auf Platte 3:



Szene 4: Te'ummans Enthauptung

⁴⁴ Übersetzung: Russell 1999, 159 (in der Liste die Nr. 7a).

Links im Bild wird Tamaritu mit einer Keule erschlagen und liegt unten bereits enthauptet quer über seinem Vater, der seinerseits gerade enthauptet wird. Te'umman ist wieder an seiner hohen Stirn und seinem Gewand zu erkennen. Rechts im Bild nimmt ein Assyrer Te'ummans Kappe an sich. Die Beischrift kommentiert die Szenen 2 und 4:

Te'umman, king of Elam, was wounded in fierce battle. Tamaritu, his eldest son, took him by the hand and they fled to save their lives. They hid in the midst of a forest. With the encouragement of Assur and Ishtar I killed them. I cut off their heads before one another.⁴⁵

Links unterhalb der Enthauptungsszene, immer noch auf Platte 3, jetzt aber im mittleren Subregister, schreitet des Weiteren ein assyrischer Soldat nach links...



Szene 5: Assyrischer Soldat mit Te'ummans Kopf

...und hält – an der hohen Stirn erkennbar⁴⁶ – Te'ummans Kopf in seiner linken Hand, in der rechten hat er noch den Dolch, mit dem er seine Tat vollbracht hat. Die Szene ist nicht kommentiert. Es folgt ganz links außen auf Platte 1, wieder im obersten Subregister, die auf den Platten 1–3 in Raum XXXIII des Südwest-Palastes letzte⁴⁷ Szene zur Geschichte von Te'ummans Kopf:

⁴⁵ Übersetzung: Russell 1999, 159 (in der Liste die Nr. 9).

⁴⁶ Die Fig. 57 bei Russell 1999, 174, zeigt entgegen der Meinung des Autors nicht den Kopf des Te'umman; es wird sich hier vielmehr – wegen des Stirnbands – um den Kopf des Tamaritu handeln.

⁴⁷ Möglicherweise ist Te'ummans Kopf noch rechts von Szene 6 ein weiteres Mal sichtbar: Ein Soldat bringt ihn zu einem Zelt, wo schon verschiedene Köpfe – zur Zählung / Identifikation? – aufgestapelt sind, s. Barnett 1998, Pl.291.

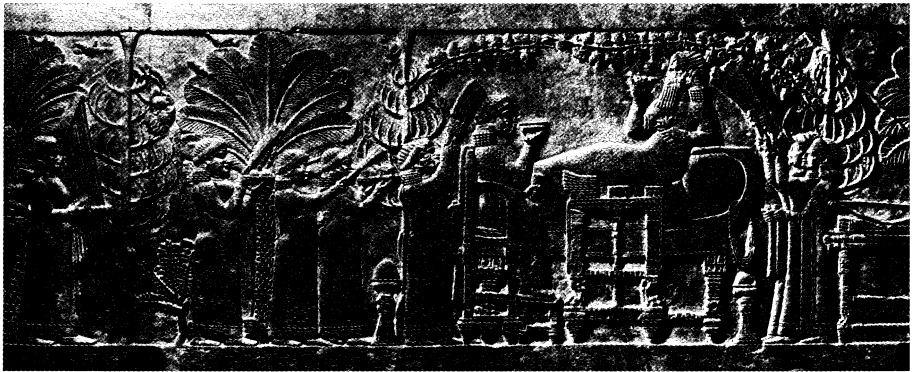


Szene 6: Te'ummans Kopf auf dem Weg nach Assyrien

Auf dem nach links vom Kampfplatz wegeilenden elamischen Streitwagen (ohne Wagenkasten) sitzt ein Assyrier, mit hoch aufgerecktem Arm den Kopf des Te'umman haltend. Die Beischrift über der Szene – hier nicht mehr im Bild – lautet:

The head of Te'um[man, king of Elam], which a common soldier in my army [cut off] in the midst of bat[tle]. To bring me the good ne[ws] they hastily dispatched it to Assy[ria].⁴⁸

Eine möglicherweise weitere Szene zur Geschichte von König Te'ummans Kopf findet sich in Ninive im Nord-Palast auf einer Reliefplatte, die wohl vom Obergeschoß fiel, als der Palast zerstört wurde:



Szene 7: König Assurbanipal beim Festmahl

⁴⁸ Übersetzung: Russell 1999, 159 (in der Liste die Nr. 10a).

Ob Assurbanipal hier den Sieg über Te'umman feiert, ist nicht sicher,⁴⁹ der Kopf mit der hohen Stirn (doch ohne Bart) am Baum links könnte aber immerhin Te'ummans Kopf sein:



Szene 7a (Detailsicht): Der Kopf im Baum

Auf einen Bezug der Szene 7 zu Elam verweist ein weiteres, aus dem Nord-Palast erhaltenes Relief-Fragment, das aufgrund von William Bouchers Zeichnungen aus der Zeit der Ausgrabung des Palastes in Verlängerung links an die oben abgebildete Szene anzufragen ist. Es zeigt mehrere Bedienstete, dazu einige Männer in Proskynese sowie zwei in Assurbanipals Richtung schreitende Gestalten mit einem ähnlichen Gewand und einer sehr ähnlichen Kappe, wie Te'umman sie auf den Reliefs in Raum XXXIII des Südwest-Palastes trägt. Eine dieser Gestalten hält ein Gefäß, und die (beschädigte) Beischrift über der Szene erklärt, dass hier gefangene elamische Könige dem Assurbanipal bei Tisch dienen müssen.⁵⁰

Die bis hierher nur auf den Reliefs v.a. aus dem Südwest-Palast verfolgte Geschichte von Te'ummans Kopf erscheint bis auf das unterschiedlich bezeichnete Subjekt des Enthauptungsaktes (der König bzw. ein Soldat) konsistent. Vergleicht man die Erzählung hingegen mit den Versionen des Te'umman-Dunanu-Zyklus auf den Sammeltafeln und mit den Angaben zum zweiten Feldzug gegen Elam in Assurbanipals Annalen, dann wird die Kopf-Geschichte sehr komplex und z.T. widersprüchlich. In den Annalen, Edition

⁴⁹ Livingstone (1989, 68 Fig.24) meint, in der Szene würden „all the king's achievements ... brought together into one composition“.

⁵⁰ Zum genauen Wortlaut der Beischrift s. Gerardi 1987, 266; Barnett 1976, 57, zum Relief-Fragment siehe a.a.O. Pl. LXIII-LXIV.

B,⁵¹ ist z.B. zu erfahren, dass Assurbanipal den Te'umman vor dessen versammelten Truppen enthauptete (vi 1-3), den Kopf dem gefangenen Dunanu beim Zug nach Ninive um den Hals hängte (vi 50f)⁵² und in Ninive dann dem Tor des Stadtzentrums gegenüber öffentlich zur Schau stellte (vi 66-69). Und auf der Sammeltafel A⁵³ ist zu lesen, dass mehrere Soldaten den Te'umman enthaupteten, seinen Kopf nach Ninive brachten und dort vor die Räder von Assurbanipals Streitwagen warfen (10), dass Assurbanipal den Kopf mit einem Messer traktierte und anspie (11), mit dem Kopf des Te'umman in Ninive (13) bzw. in Arbela (34) einzog und ihn in Ninive einem Opfer gleich öffentlich mit Wein übergoss (14).

Die mannigfachen erzählerischen Ausgestaltungen der Geschichte des Kopfs von Te'umman – auf den Reliefs und Tafeln liegen insgesamt elf Versionen des Te'umman-Dunanu-Zyklus vor – lassen auf deren hohen propagandistischen Stellenwert schließen.⁵⁴ Im Rahmen der Hofpropaganda lassen sich denn auch die Tafeln mit den in unterschiedlicher Anordnung, Auswahl und Anzahl gesammelten Beischriften gut verstehen. Im Sinne eines „Skizzenblocks“ dienten sie wohl der Bereitstellung von Materialien für die Gestaltung neuer Bildprogramme.⁵⁵ „Kopie der Tafel, die man vor dem Könige hören ließ“ – so das Kolophon am Ende von Tafel A.⁵⁶ Offenbar wurde dem assyrischen König jeweils vorgelesen, was die Schreiber an Vorschlägen für mögliche Episoden erarbeitet hatten, worauf er dann wohl eine Auswahl traf und das entsprechende narrative Relief in Auftrag gab.⁵⁷

Die Kriterien dieses Wahlverfahrens sind im Einzelnen nicht mehr zugänglich, wenigstens ein determinierender Faktor bei der Auswahl aber lässt sich rekonstruieren: Je nachdem, ob eher das Handeln der Götter oder das der Menschen

⁵¹ Zu den Annalen und deren Editionen s. Gerardi 1987, 19-69. Transliteration und Übersetzung der Annalen bieten Streck 1916, 2-157; Bauer 1933, 1-29; Piepkorn 1933; Borger 1996, 1-257; vgl. Luckenbill 1927, 290-347 (nur Übersetzung).

⁵² Möglicherweise wurde diese Notiz im Südwest-Palast in Raum XXXIII umgesetzt, und zwar auf einer der drei übrigen, hier nicht vorgestellten Reliefplatten zum Triumph des Assurbanipal. Auf Platte 5 sind dort im oberen Register zwischen den Gefangenen zwei Gestalten mit je einem um den Hals hängenden Kopf zu sehen (Barnett 1998, Pl.303.312).

⁵³ Dazu s. Russell 1999, 157 und 158-164 in der Liste die mit „Text A“ bezeichneten Einträge.

⁵⁴ Die Annalen, Reliefs und Sammeltafeln zeigen im Zusammenhang mit dem Feldzug gegen Te'umman noch sehr viel mehr Unterschiede, vgl. Russell 1999, 164-166. Zur propagandistischen Funktion assyrischer Palastreliefs s. Russell 1991, 241-262.

⁵⁵ Vgl. Russell 1999, 209.216.244; Kaelin 1999, 40f.62f; Cogan 1991, 124f m. Anm.11f; Gerardi 1987, 98f. Gemäß Reade (1979, 96-101) lassen sich schon innerhalb der Sammeltafel A mehrere Kompositionen ausmachen.

⁵⁶ Übersetzung: Weidner 1932-1933, 187.

⁵⁷ Russell 1999, 194; vgl. Cogan 1991, 125: „dozens of epigraphs were composed for the Elamite reliefs, of which only a handful actually made it to the palace walls“.

bzw. des Königs hervorgehoben werden sollte, änderte sich mit dem Blickwinkel auch der Fokus der geplanten Komposition, der dann wiederum die Auswahl bestimmte. Mit aus diesem Grund ist für Te'ummans Enthauptung – auch mit Blick auf das Subjekt dieser Tat – eine Mehrzahl von Möglichkeiten bezeugt, wie die Geschichte erzählt werden konnte.⁵⁸ Das Faktum, dass diese Varianten z.T. etwa zeitgleich verfasst wurden und bisweilen sogar auf demselben Bild- oder Textmedium nebeneinander vorkommen, schließt zwar grundsätzlich die Annahme verschiedener Quellen oder unterschiedlich akzentuierter Quellenauswertung nicht aus. Eher aber werden die Widersprüche und Varianten Teil des hier realisierten synchron angelegten „historiographischen Systems“ sein. Wie wenig die höfische Berichterstattung jener Zeit sich um Widersprüche scherte bzw. wie sehr sie als Tendenzdichtung gerade mittels unterschiedlicher Akzentsetzung primär didaktisch-propagandistische Ziele verfolgte,⁵⁹ lässt besonders die auf den Sammeltafeln gebotene Textauswahl erahnen. Um 650 v.Chr. konnte die Geschichte von Te'ummans Kopf offenbar je nach Fokus der jeweiligen Komposition in der Fassung der Annalen-Edition B, in der Fassung auf den Reliefs im Südwest-Palast oder in der Fassung auf Sammeltafel A erzählt werden. Und je nachdem variierte eben die Darstellung.

3 *Eine Geschichte – zwei Erzählungen: ISam 31; IChr 10*

Die beiden Geschichten von der Enthauptung des Saul bzw. des Te'umman eignen sich deshalb für einen Vergleich, weil sie in thematischer Hinsicht ähnliche Elemente aufweisen: Ein König und sein Sohn geraten in feindliche Bedrängnis, sie fliehen, verteidigen sich, werden erschlagen und enthauptet. Die beiden Geschichten zeigen aber auch Unterschiede: In der Geschichte von Sauls Enthauptung interessiert in ISam 31 primär Sauls verstümelter bzw. geschändeter Leichnam, der öffentlich zur Schau gestellt, nachts dann gestohlen (vgl. IISam 21,12b) und formell bestattet wird, während bei der Geschichte von Te'ummans Enthauptung einzig und allein der Kopf interessiert, dessen Weg vom Schlachtfeld nach Ninive bzw. Arbela in vielen Varianten verfolgt wird.

Wie oben erwähnt, bildet sich im Blick auf den kopflosen Rumpf die Sicht der Verlierer ab, während sich im Blick ausschließlich auf die Kopf-Trophäe das Erleben der Sieger spiegelt.⁶⁰ Diese zwei unterschiedlichen Perspektiven be-

⁵⁸ Dazu s. Cogan 1991, 126.

⁵⁹ Vgl. Wenzelburger 1990, 457.

⁶⁰ In dem aus Sieger-Sicht gestalteten Relief aus dem Südwest-Palast, Raum XXXIII, haben sich in der Enthauptungsszene (s.o. Szene 4; vgl. Szene 7) interessanterweise auch Spuren der (Nachfahren der) Verlierer erhalten: Die Gesichter der beiden Soldaten, die Tammaritu erschlagen und Te'umman enthaupten, wurden nachträglich ausgehackt!

stimmen die Anlage jeder auf der Geschichte von Sauls Enthauptung bzw. auf der Geschichte von Te'ummans Enthauptung basierenden Erzählversion. Für die sich an der Sicht der Sieger orientierende Konzentrierung auf die Kopf-Trophäe ist zudem die Rückführung der Enthauptung auf göttliche Initiative charakteristisch. Als der Sieger handelte Assurbanipal selbstverständlich im Auftrag und mit der Hilfe seines Gottes (vgl. ISam 17,45f),⁶¹ der Kriegszug wurde vom König mit Gott bzw. den Göttern geführt. Der kopflose Rumpf als das „Markenzeichen“ der Verlierer aber resultiert aus einem kriegerischen Geschehen, das auf Seiten der Verlierer als ein kriegerisches Unternehmen des Königs ohne Gott, d.h. ohne Gottes Hilfe, dargestellt wird (vgl. ISam 28,6.15).⁶²

Eine Ausnahme innerhalb dieser Struktur scheint die Erzählung in IChr 10 darzustellen. Hier tritt in einem auf der Seite der Verliererpartei entstandenen Text die Behandlung der Kopf-Trophäe prominent hervor, während Sauls kopfloser Rumpf, der vorerst unbeachtet auf dem Schlachtfeld liegen bleibt, im Vergleich zu ISam 31 deutlich weniger Beachtung erfährt. Die Verknüpfung von der Verlierer-Sicht mit Blick auf die Verstümmelung und einer Kriegsführung ohne Gott einerseits bzw. Sieger-Sicht mit Blick auf die Trophäe und einer Kriegsführung mit Gott andererseits scheint gelöst. Wie der Chronist in seinem Kommentar in V.13f aber ausdrücklich zu verstehen gibt, war es Jhwh, der Saul sterben ließ – und David das Königtum verlieh.⁶³ Mit dieser Deutung von Sauls Tod nimmt der Chronist auf dem Hintergrund davidischer Erwählungslehre quasi die Position der Sieger ein. Er arrangiert den Plot seiner Erzählung aus der Sicht der Sieger und stellt sich, indem er sich auf die Seite Davids – und Gottes – stellt, mit Blick auf die Kopf-Trophäe indirekt auch auf die Seite der Philister. Die Tat aber der Jabeschiten, die in ihrer Nachtaktion nicht etwa die Trophäe, den Kopf, stehlen, sondern lediglich die unbeachteten sterblichen Überreste auf dem Schlachtfeld einsammeln (V.11f), erhält dadurch eine gegenüber der Tat in ISam 31 deutlich andere Note. In IChr 10 ist die Tat der Jabeschiten ein Akt primär der Solidarität und der Barmherzigkeit. In ISam 31 hingegen gelingt den Jabeschiten aufgrund ihrer mutigen Initiative ein nächtlicher Streich, sie entfernen das von den Philistern öffentlich zur Schau gestellte Objekt der Schande für Israel. Die Tat der Jabeschiten ist hier – nicht nur, aber auch – ein Akt des Widerstandes.

⁶¹ Siehe z.B. in den *Annalen* Edition B v 67f.93ff (Nissinen 2003, 148f); auf den Reliefs im Südwest-Palast, Raum XXXIII, die Beischrift o. zu Szene 4; auf Sammeltafel A das Epigraph Nr.10 (Russell 1999, 160).

⁶² Ohne Rücksicht auf die Erzähl-Perspektive hält Vermeylen (2000, 179f) für ISam 31 eine Version für älter, in der Sauls Kopf im Zentrum des Interesses stand und so das Ende Sauls mit demjenigen Goliats korreliert wurde (s.o. Anm. 29). Damit aber werden ein theologisches Kriterium („parfaite antithèse“) und eine *lectio facilior* („version ... plus naturelle“) zum Maßstab literarkritischer Entscheidungen gemacht.

⁶³ Vgl. Zalewski 1989, 463-466; Trotter 1999, 308-310.

Das unterschiedliche Gesamtbild, das sich allein schon im Blick speziell auf Sauls Enthauptung und deren Folgen in den Erzählungen ISam 31 und IChr 10 ergibt, kann im hiesigen Zusammenhang leider nicht noch auf die Frage z.B. nach dem Grund für Sauls Selbsttötung, nach der Anzahl der betroffenen Söhne oder nach dem Umgang der Jabeschiten mit den Leichen ausgeweitet werden. Für das bisher bestimmte Gesamtbild jedenfalls gilt: Obwohl die Darstellung in den beiden Kapiteln in den Grundzügen übereinstimmt, lassen sich im Detail diverse Unterschiede ausmachen – Unterschiede, die IChr 10 mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit der ISam 31 und IChr 10 gemeinsamen Quelle als näher stehend ausweisen.⁶⁴ Die Frage, ob diese Quelle dem Chronisten und dem Verfasser / Bearbeiter des ersten Samuelbuches als Teil eines zusammenhängenden Geschichtswerkes⁶⁵ vorlag und welcher Umfang für ein solches anzunehmen wäre,⁶⁶ kann hier an diesen zwei Textstücken allein nicht entschieden werden. Unabhängig aber davon, wie man sich die Genese von ISam 31 und IChr 10 erklärt – sei es auf der Basis ein und derselben Quelle, sei es für ISam 31 im Rahmen einer *ad-hoc*-Bildung,⁶⁷ für IChr 10 aufgrund literarischer Abhängigkeit⁶⁸ –, bleibt für die beiden Texte eine nicht geringe Zahl an Varianten zu konstatieren. Handelt es sich bei diesem Faktum um ein Charakteristikum altorientalischer Erzählkultur, etwa um die in „reported stories“ implizit enthaltene Aufforderung an jeden Geschichtenerzähler, für *seine* Performance dann *seine* Auswahl zu treffen?⁶⁹ Oder haben wir es bei dieser Bereitschaft zur Variantenbildung mit einem typischen Phänomen narrativer Darstellung im

⁶⁴ Der detaillierte Vergleich zwischen ISam 31 und IChr 10 zeigt für ISam 31 durchgehend die Tendenz auf, den in IChr 10 geschilderten Ablauf ergänzend zu verdeutlichen und bisweilen zu vereinheitlichen; siehe z.B. in V.3 (מְדוּמָרִים; אֲנָשִׁים), V.4a (präzisierend: וְדִקְרָנִי), V.6 (Mitauflistung des וְנָשָׂא כָלִיו statt אֲנָשִׁי; בֵּיתוֹ statt אֲנָשִׁי; abrundend: בָּיִת הָהוּא), V.7 (אֲנָשִׁי יִשְׂרָאֵל als Subjekt von נָסוּ; בָּהֶם statt בָּהֶן), V.8b (שְׁלֶשֶׁת, vgl. V.2.6), V.9a (Ordnen der Handlungen betreffend Kopf und Rüstung), V.12 (Nachtmarsch zur Überwindung der Distanz; vorgängiges [IChr 10,12b] Isolieren der Gebeine durch Leichenbrand [s. Zwickel 1993, 173]). Zu dem gegenüber ISam 31 originären Charakter von IChr 10 vgl. Ho 1995, 91f; Auld 2003, 229.

⁶⁵ Siehe Auld (2000, 146ff; ders. 2003, 213), der aus den „synoptic portions“ in den Büchern Sam / Reg und Chr eine „shared source“, das „Book of Two Houses“, zu rekonstruieren versucht (vgl. ders. 1994, 42ff.104ff).

⁶⁶ Anders als Auld (s.o. Anm. 65) rechnet sein Schüler Ho (1995, 94ff) für Sam / Reg und Chr mit einer „common-source“, die nicht erst mit Sauls Tod begann, sondern schon Überlieferungen zu Sauls Aufstieg und Fall enthielt.

⁶⁷ Siehe bei Rendtorff (1971, 437ff) die Annahme verschiedener kurzer Mitteilungen, die – mangels anderer Überlieferung – erst für den vorliegenden Zusammenhang geschaffen wurden.

⁶⁸ Traditionell gelten Sam / Reg für Chr als Primärquelle. Die These von Steins (2001, 228), dass die Sam-Vorlage nicht MT(!), sondern 4QSam* (> Chr^{LXX}) nahe steht, wird in dem bisher einzigen Fragment zu ISam 31 aus Qumran (V.*3f) formal zwar teilweise bestätigt (Ulrich 1978, 80), inhaltlich aber trägt es für die hier interessierende Frage nichts aus.

⁶⁹ Siehe zu diesem Erklärungsmodell Campbell 2002; zum Begriff „reported story“ s. ders. 2003, 346f.

Rahmen einer Historiographie zu tun, die ganz unverhohlen in weiten Stücken nach Massgabe ideologisch-theologischer Kriterien arbeitet? Für eine solche Vermutung spricht das Variantenangebot, das die verschiedenen Texte zu Te'ummans Enthauptung zeigen. Hier scheint die Variantenbildung im Sinne propagandistischer Ausgestaltung und damit Schwerpunktsetzung methodisch geradezu kultiviert worden zu sein. Welche „raw data“ in welcher Form im Vorfeld der jeweiligen narrativen Ausgestaltung schon vorhanden waren,⁷⁰ lässt sich für ISam 31 und IChr 10 ja möglicherweise aus dem synoptischen Material rekonstruieren. Die in dem einen wie dem anderen Text aber angebrachten Änderungen / Kürzungen / Neueinfügungen führen – wie v.a. dann in Zeugnissen aus nachbiblischer Zeit – in das weite Feld der Rezeption und der nicht unproblematischen Bestimmung der Relation zwischen Vorlagentreue und Interpretationsfreiheit, zwischen „wahr“ und „falsch“. Wo aber die Quellen keineswegs als inventarisiert gelten können und kein hermeneutischer Decodierungsakt von Voraussetzungen frei ist, gilt es in erster Linie auf die Details zu achten und deren Funktion im jeweiligen narrativen „Bauplan“ zu eruieren. Das geschieht im Vergleich. Denn erst im Vergleich kommt in den Details innerhalb der ältesten und jüngeren bis hin zu modernen (Neu-)Auflagen der Geschichte von König Sauls Ende die spezifische Schwerpunktsetzung ans Licht. Und je nachdem, ob das Licht auf Sauls Rumpf, Sauls Kopf oder Sauls Gesicht fällt, wird in einer Erzählung – auch einem Drama oder Gedicht – ein Identifikationspotenzial ganz eigener Intensität freigesetzt. 1944, beim Saul des Juden Max Zweig, ist es dann nicht der Rumpf, nicht die Trophäe, sondern das Gesicht der Ohnmacht, das berührt.

Bibliographie

- Auld, A.G., *Kings Without Privilege. David and Moses in the Story of the Bible's Kings*, Edinburgh 1994.
- Auld, A.G., *What if the Chronicler Did Use the Deuteronomistic History?: Biblical Interpretation* 8 (2000), 137-150.
- Auld, G., *1 and 2 Samuel*: Dunn, J.D.G. / Rogerson, J.W. (eds.), *Eerdmans Commentary on the Bible*, Grand Rapids, Mich. / Cambridge, U.K. 2003, 213-245.
- Barnett, R.D., *Sculptures from the North Palace of Ashurbanipal at Nineveh (668-627 B.C.)*, London 1976.
- Barnett, R.D. u.a., *Sculptures from the Southwest Palace of Sennacherib at Nineveh*. 2 Bde., London 1998.
- Barthélemy, D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 1. Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther, 1982 (OBO 50 / 1).

⁷⁰ Für die assyrischen Texte s. dazu Cogan 1991, 126f.

- Bauer, T., *Das Inschriftenwerk Assurbanipals*, II. Teil: Bearbeitung, 1933 (AB II).
- Begg, C., *The Death of King Saul According to Josephus*: ASEs 18 / 2 (1999) 485-505.
- Borger, R., *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften*, Wiesbaden 1996.
- Brock, S., *The Recensions of the Septuaginta Versions of I Samuel*, Torino 1996.
- Brooke, A.E. u.a. (Hg.), *The Old Testament in Greek According to the Text of Codex Vaticanus, Supplemented from Other Uncial Manuscripts. With a Critical Apparatus Containing the Variants of the Chief Ancient Authorities for the Text of the Septuagint. Vol. II. The Later Historical Books. Part I. I and II Samuel*, Cambridge 1927.
- Brueggemann, W., *First and Second Samuel*, 1990 (Interpretation, a Bible commentary for teaching and preaching).
- Campbell, A.F., *The Storyteller's Role. Reported Story and Biblical Text*: CBQ 64 (2002) 427-441.
- Campbell, A.F., *1 Samuel*, 2003 (FOTL 7).
- Cogan, M., *A Plaidoyer on Behalf of the Royal Scribes: Ah, Assyria ... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography*, FS Hayim Tadmor (ScrHie XXXIII), 1991, 121-128.
- Curtis, J.E. / Reade, J.E. (Hg.), *Art and Empire. Treasures from Assyria in the British Museum*, London 2000.
- Curto, S., *Art. Krieg: LÄ III* (1980), 765-786.
- Edelman, D.V., *King Saul in the Historiography of Judah*, 1991 (JSOT.S 121).
- Fincke, A., *The Samuel Scroll from Qumran. 4QSam^a restored and compared to the Septuagint and 4QSam^c*, 2001 (StTDJ XLIII).
- Fokkelman, J.P., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. Vol. II. The Crossing Fates (I Sam. 13-31 & II Sam. 1)*, 1986 (SSN 23).
- Frame, G., *Rulers of Babylonia. From the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157-612 BC)*, 1995 (The royal inscriptions of Mesopotamia. Babylonian Periods 2).
- Gerardi, P.D., *Assurbanipal's Elamite Campaigns. A Literary and Political Study*, Ph.D. diss. University of Pennsylvania 1987.
- Green, B., *How Are the Mighty Fallen? A Dialogical Study of King Saul in 1 Samuel*, 2003 (JSOT.S 365).
- Grillet, B. u.a. (Hg.), *Premier livre des Règles*, 1997 (La Bible d'Alexandrie; 9,1).
- Halpern, B., *David's Secret Demons. Messiah, Murderer, Traitor, King*, Grand Rapids, MI / Cambridge 2001.
- Hentschel, G., *1 Samuel*: Scharbert, J., Rut. Hentschel, G., *1 Samuel*, 1994 (NEB.AT 33).
- Hentschel, G., *Saul. Schuld, Reue und Tragik eines „Gesalbten“*, 2003 (Biblische Gestalten 7).
- Hertzberg, H.W., *Die Samuelbücher*, 1973 (ATD 10).
- Japhet, S., *1 Chronik*, 2002 (HTK.AT).
- Ho, C.Y.S., *Conjectures and Refutations: Is 1 Samuel XXXI 1-13 Really the Source of 1 Chronicles X 1-12?*: VT 45 (1995) 82-106.
- Kaelin, O., *Ein assyrisches Bildexperiment nach ägyptischem Vorbild. Zu Planung und Ausführung der „Schlacht am Ulai“*, 1999 (AOAT266).
- Koizumi, T., *On the Battle of Gilboa*: AJBI 2 (1976) 61-78.

- Lange, K. / Hirmer, M., Ägypten. Architektur, Plastik, Malerei in drei Jahrtausenden, München 1967.
- Livingstone, A., Court Poetry and Literary Miscellanea, 1989 (State archives of Assyria Studies 3).
- Luckenbill, D.D., Ancient Records of Assyria and Babylonia. Vol. II. Historical Records of Assyria from Sargon to the End, Chicago 1927.
- Mayer, W., Politik und Kriegskunst der Assyrier, 1995 (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens 9).
- McCarter, P.K., I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes & Commentary, 1980 (AncB 8).
- Miscall, P.D., I Samuel. A Literary Reading, 1986 (ISBL).
- Nissinen, M., References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources, 1998 (State Archives of Assyria Studies 7).
- Nissinen, M., Prophets and Prophecy in the Ancient Near East, 2003 (Writings from the Ancient World 12).
- Piepkorn, A.C., Historical Prism Inscriptions of Ashurbanipal. I: Editions E, B₁₋₅, D, and K, 1933 (AS 5).
- Potts, D.T., The Archaeology of Elam. Formation and Transformation of an Ancient Iranian State, 1999 (Cambridge World Archaeology).
- Reade, J.E., Narrative Composition in Assyrian Sculpture: BaghM 10 (1979), 52-110.
- Rendtorff, R., Beobachtungen zur altisraelitischen Geschichtsschreibung anhand der Geschichte vom Aufstieg Davids: Wolff, H.W. (Hg.), Probleme biblischer Theologie. FS Gerhard von Rad, München 1971.
- Russell, J.M., Sennacherib's Palace Without Rival at Nineveh, Chicago / London 1991.
- Russell, J.M., The Writing on the Wall. Studies in the Architectural Context of Late Assyrian Palace Inscriptions, 1999 (Mesopotamian civilizations 9).
- Sperber, A. (Hg.), The Bible in Aramaic. Based on old manuscripts and reprinted texts. I-IV, Leiden 1959-1973.
- Steins, G., Die Bücher der Chronik: Zenger, E. et al. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, 4., durchges. u. erg. Aufl. (KStTh 1,1), 2001, 223-234.
- Stoebe, H.J., Das erste Buch Samuelis, 1973 (KAT VIII 1).
- Strack H.L. / Billerbeck, P., Bill. I. Das Evangelium nach Matthäus, München 1986.
- Streck, M., Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's. II. Teil: Texte. Die Inschriften Assurbanipals und der letzten assyrischen Könige, 1916 (VAB 7.2).
- Strommenger, E., Fünf Jahrtausende Mesopotamien. Die Kunst von den Anfängen um 5000 v.Chr. bis zu Alexander dem Grossen, München 1962.
- Thackeray, H.S.J., Josephus in Nine Volumes. V: Jewish Antiquities, Books V-VIII, Cambridge, MA / London 1977.
- Trotter, J.M., Reading, Readers and Reading Readers Reading the Account of Saul's Death in 1 Chronicles 10: Graham, M.P. / McKenzie, S.L. (Hg.), The Chronicler as Author. Studies in Text and Texture, 1999 (JSOT.S 263), 294-310.
- Ulrich, E.C., The Qumran Text of Samuel and Josephus, 1978 (HSM 19).
- Vermeylen, J., La loi du plus fort. Histoire de la rédaction des récits davidiques de 1 Samuel 8 à 1 Rois 2, 2000 (BETHL 154).

- Wäfler, M., Nicht-Assyrer neuassyrischer Darstellungen, 1975 (AOAT 26).
- Waters, M.W., Te'umman in the Neo-Assyrian Correspondence: JAOS 119.3 (1999), 473-477.
- Waters, M.W., A Survey of Neo-Elamite History, 2000 (State Archives of Assyria Studies 12).
- Waters, M.W., Mesopotamian Sources and Neo-Elamite History: Abusch, T. u.a. (Hg.), *Historiography in the Cuneiform World*, 2001 (Proceedings of the XLVe Rencontre Assyriologique Internationale 1), 473-482.
- Weidner, E.F., Assyrische Beschreibungen der Kriegs-Reliefs Aššurbanapis: AfO 8 (1932-33), 175-203.
- Wenzelburger, D., Art. „Tendenzdichtung“: Schweikle, G. und I. (Hg.), *Metzler-Literatur-Lexikon. Begriffe und Definitionen*, 2. überarb. Aufl., Stuttgart 1990, 457.
- Zalewski, S., The Purpose of the Story of the Death of Saul in 1 Chronicles X: VT 39 (1989), 449-467.
- Zweig, M., Saul. Tragödie in fünf Akten: Wallas, A.A. (Hg.), *Max Zweig. Die jüdischen Dramen*, Oldenburg 1999 (= korr. Fassung der Erstausg. 1961), 199-298.
- Zwickel, W., I Sam 31,12f. und der Quadratbau auf dem Flughafengelände bei Amman: ZAW 105 (1993) 165-174.

Summary

A comparison between the narrative of Saul's death in ISam 31 and the Assyrian representation of the death of Te'umman, the king of Elam displays an essential difference: in ISam 31 it is the beheaded body of Saul that is focused on, in contrast with the relief from Niniveh where the head-trophy occupies the centre stage. This is related to the fact that in the first case the narrative is told from the perspective of the unsuccessful party, while the second takes the perspective of the victor. This variation is found in all different versions of the narratives, in the Assyrian sources for the death of Te'umman and the *ancient versions* and Josephus for the death of Saul – with the exception of IChr 10! Chr concentrates on the head-trophy and in doing so not only displays the perspective of the victor but also noticeably glorifies David, whereas it casts a grim light on the portrayal of Saul.

Finally, the *Wirkungsgeschichte* of the narration elucidates the value of the narrative variations for the interpretation of the story: Max Zweig gives a face to the dead Saul in his drama *Saul* (1944). This portrayal contrasts so strongly with the representation of the dead Saul in the Bible as a beheaded body only (ISam 31) or as a head-trophy (IChr 10) that it makes one realise even more how the two literary variations steer the reader in one or the other direction of interpretation.

Synchronie und Diachronie in der Exegese der Samuelbücher – Rückblick und Ausblick

Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des im Vorwort erwähnten Symposiums waren gebeten, als Nachklang zu der Tagung noch einmal grundlegende Erwägungen und Einsichten zu formulieren. Die Überlegungen derjenigen, die von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht haben, gruppieren sich um drei thematische Schwerpunkte. Darin spiegelt sich noch einmal die Erfahrung von Konvergenz und Divergenz während des Symposiums. Zu einer Collage zusammengestellt, ergeben die Voten etwas wie einen Rückblick auf wesentliche, in den voranstehenden Beiträgen verhandelte Themen und einen Ausblick auf künftig noch zu leistende Arbeit.

1 Zum Verhältnis von Synchronie und Diachronie in der Exegese

„Die Ergänzung der literarhistorischen, diachronen Forschung durch neuere literarästhetische, synchrone Methoden hat einen unbestreitbaren Fortschritt in der Erforschung der Samuelbücher – wie auch anderer biblischer Bücher – erbracht, indem sie die Aufmerksamkeit stärker auf die Endgestalt des literarischen Kunstwerks und damit auch auf dessen theologische Aussage gelenkt hat. Man sollte allerdings keinen künstlichen Gegensatz zwischen diachronen und synchronen Methoden konstruieren; denn einerseits hat sich vor allem die redaktionsgeschichtliche Forschung nicht nur um die Entstehungsbedingungen, sondern auch um die Endgestalt der Texte bemüht (z.B. Martin Noth), und andererseits kommt auch die synchrone Textauslegung nicht gänzlich ohne gewisse literarhistorische Hypothesen aus (z.B. Robert Polzin mit seinem Rekurs auf die Hypothese des Deuteronomistischen Geschichtswerks). Es ist auch zu fragen, ob man die Intention(en) des Endtextes sachgemäß erklären kann,

ohne zuvor den Umfang und die Absicht(en) der letzten, für die Endgestalt maßgeblichen Redaktion(en) geklärt zu haben.“ (*Veijola*)

„Es bestätigte sich mir die Vermutung, dass die Begriffe „synchron“ und „diachron“ in Bezug auf die Exegese eigentlich kein methodisches Gegensatzpaar darstellen können, weil Auslegung von Texten – zumal von so alten, wie sie in der Bibel vorliegen – nicht von einem einzigen Ansatz her geschieht, sondern von der „synchronen“ Wahrnehmung des Endtextes her in seine „diachronen“ Entstehungsprozesse zurückführt und schließlich die ermittelten Transformationsstufen in ihrem je eigenen, ihnen synchronen Umfeld zu verstehen trachtet, um so einerseits Geschichte zu erschließen, andererseits den innerbiblischen Dialog verschiedener Stimmen als Einladung zu seiner Fortführung im theologischen Auslegungsprozess wahrzunehmen.“ (*Willi-Plein*)

„Synchrone und diachrone Textbetrachtung stehen nicht diametral, sondern komplementär zueinander. Selbst trennschärfste Diachronie bekommt zunächst nicht Geschichte selber in den Blick, sondern Bilder von Geschichte. Diese gilt es möglichst genau wahrzunehmen. Welches Bild von der frühen Königszeit haben oder entwerfen die jeweils nachfolgenden Epochen? Welcher Ausdrucksmittel bedienen sich die einzelnen Autoren, welche Intentionen verfolgen sie, wie steuern sie die Leserwahrnehmung? Idealerweise wäre jede einzelne durch diachrone Analyse ermittelte Textstufe in diesem Sinne synchron zu analysieren. Im Falle der Samuelbücher wird dabei ein bestimmter Schriftsteller immer wieder ins Rampenlicht treten: nicht die späten Deuteronomisten, auch nicht die vermeintlich (fast) zeitgenössischen Autoren der sog. Aufstiegs- oder Thronfolgegeschichte, sondern der geniale Verfasser eines großen Erzählwerks über die frühe Königszeit in Israel, das bereits ininigem Abstand von den Ereignissen geschaffen wurde und schon einen Großteil des Stoffs der Samuelbücher enthielt. Es lädt nicht nur als Traditionswerk zu diachroner Betrachtung ein, sondern als Kunstwerk auch zu synchroner Betrachtung.“ (*Dietrich*)

„Diachron und synchron vorgehende Exegese kommt darin überein, dass von beiden Seiten die Textkritik als gemeinsamer Schlüssel zum Textverständnis betrachtet wird. Es sollten dabei allerdings die Haupttextzeugen nicht nur punktuell, sondern als ganze, es sollten also auch kleinere, unauffällige Differenzen wahrgenommen werden, welche im Apparat der BHS nicht berücksichtigt sind. Aufgrund des sorgfältigen Vergleichs erhält der Forscher die Gelegenheit, über bestimmte Inhalte, aussagekräftige Details, welche in den Textzeugen unterschiedlich dargestellt sind, nachzudenken. Bei einer „ein-seitigen“ (d.h. nur an einem der Textzeugen orientierten) Lektüre würde er vielleicht darüber hinweg lesen (möglicherweise auch dann, wenn das fragliche Motiv in dem von ihm bevorzugten Textzeugen enthalten ist). Das Besondere einer Aussage er-

schließt sich womöglich erst im „Gegenüber“ einer (in einer Alternativ-Lesart gegebenen) Variante.“ (*Hutzli*)

2 Zur Frage nach dem Verhältnis von „story“ und „history“

„For me, the unexpected and overwhelming outcome of this symposium is the conviction that the primary dichotomy between us, in this group, is not so much that of diachronic or synchronic approaches to the text of Samuel as that between a concern for the plausibility of narrative on the one hand and, on the other, what I might call concern for the authenticity of event or detail.“ (*Campbell*)

„Wir erkennen bei aller exegetischen Arbeit nur die Welt und Wahrheit der Erzählung, verfügen aber damit nicht über ein Mittel, um zu erfassen, ‘was wirklich geschehen ist’. Es ist ja zutreffend, dass es keine „objektive“ Geschichtsschreibung (und Geschichtswissenschaft) gibt. Dennoch halte ich es für legitim und wichtig, an der Geschichte Israels – sowie an Geschichte überhaupt – interessiert zu sein und auch erfahren zu wollen, wodurch die vorliegenden literarischen Zeugnisse ausgelöst worden sind. Auch wenn wir aus den Texten wohl mehr über die Welt der Erzähler als über die Gegebenheiten der erzählten Welt erfahren, dürfen und sollen Bibelwissenschaftlerinnen auch Historiker sein, die mit ihren literarischen Quellen nicht weniger neugierig und sorgfältig umgehen als mit den durch die Archäologie zugänglich gemachten materialen Quellen der biblischen Zeit und Umwelt. In dieser Beziehung wird die Philologie zu einem Werkzeug nicht nur der ‘Theologie’, sondern auch wissenschaftlicher Hypothesenbildung zu den den Quellen zugrunde liegenden Ereignissen, die die im Alten Testament gesammelte Literatur bezeugen wollte. Dieser Aspekt historisch-kritischer Exegese erscheint mir als sowohl historisch als auch theologisch unverzichtbar, weil zumal die an dieser Tagung untersuchten Erzählungen als Historiographie zu bestimmen sind und weil das Alte Testament Geschichte bezeugt.“ (*Willi-Plein*)

„Biblische Texte, und schon gar die der Samuelbücher, sind Traditionsliteratur, d.h. sie sind durch viele Köpfe, Münder und Hände gegangen, ehe sie ihre Jetztgestalt annahmen. Sie nicht diachron zu befragen, hieße, allein auf die letzte Hand zu achten und über viele frühere Hände und Münder hinweg zu sehen bzw. zu hören. Das wäre ein herber und in vielen Fällen durchaus vermeidbarer Verlust. Gewiss muss die Erhebung von Vorstufen eines Textes immer hypothetisch bleiben. Es lassen sich dabei aber doch mehr oder weniger hohe Wahrscheinlichkeitsgrade erreichen. (Unsinnige oder phantastische diachrone Versuche können nicht den Ansatz als solchen desavouieren; *abusus non tollit usum*.) Auf diachrone Fragestellungen verzichten, bedeutete einen schweren Geschichtsverlust. Bestenfalls käme noch die geschichtliche Situation der Letztverfasser in den Blick (so die sog. Minimalisten, die der Hebräischen Bibel

historische Informationen am liebsten nur noch über die hellenistische Zeit entnehmen wollen), oder aber Geschichte geriete ganz aus dem Blickfeld (wie in gewissen postmodernen Strömungen). Da aber David gelebt hat (siehe die Stele von Tel Dan) und also auch Saul, bedarf es geschichtlicher Nachfrage: Wie sah das Leben der Beiden und überhaupt das Leben in der Levante des 10. Jahrhunderts v. Chr. aus, und warum beschrieben es Zeitgenossen oder Spätere so, wie wir es in den biblischen Texten vorfinden?“ (Dietrich) —

„Die mühselige historische Arbeit ist ‚nur‘ im Kontext wissenschaftlicher Textauslegung notwendig und bedeutet nicht, dass ein/e normale/r Bibelleser/in durch die Lektüre z.B. der fertigen Samuelbücher ihre Aussage nicht im Großen und Ganzen richtig erfassen könnte. Die Schrift ist auch ohne exegetische Kunstgriffe genügend klar (vgl. den reformatorischen Ausdruck *scripturae sacrae perspicuitas*). Der wissenschaftlichen Forschung kommt jedoch die unverzichtbare Aufgabe zu, anhand diachroner Methoden auch nach den Tiefendimensionen des Textes zu tasten und gegebenenfalls selbst die heute (zu) stark angezweifelte historische Wirklichkeit hinter den biblischen Texten zu erhellen zu versuchen.“ (Veijola)

3 Zur Frage nach dem Stellenwert wirkungs- und rezeptionsästhetischer Perspektiven

„Die Abfolge der am Werden des Bibeltexes beteiligten Tradenten und Literaten bildet den Anfang einer langen und bis heute andauernden Rezeptionskette. Jedes ihrer Glieder hat ein Traditum aufgenommen und zu einem Tradendum umgeformt. Jedesmal wird das Überlieferte neu auf- und anders wahrgenommen. In gewisser Weise schaffen sich alle Tradenten und Rezipientinnen je ihren eigenen Text und werden damit selbst zu Mitautoren. Die ersten dieser neuen Texte bzw. Textabwandlungen fanden noch den Weg in die Bibel, die späteren nicht mehr. So wurden sie nicht mehr von einer Glaubensgemeinschaft zum Bestandteil ihres Kanons erklärt, viele von ihnen aber sehr wohl aufbewahrt. Sie sind natürliche Gesprächspartner der heute Rezipierenden, geben Anregungen und Beispiele – mitunter auch bedenkliche oder negative. Jede Rezeption, heutige zumal, muss sich messen lassen am biblischen Text: so wie er (diachron) gewachsen ist und (synchron) vorliegt.“ (Dietrich)

„Am Ende der Tagung wurde z.T. bedauert, dass die Rezeptionsästhetik als eigener methodischer Ansatz auf Grund der Zusammensetzung des Teilnehmerkreises während des Symposiums zu kurz gekommen sein möchte. Dies scheint mir nicht der Fall zu sein, weil bereits die ganz verschiedenartigen Vorgehensweisen der Teilnehmer eine Vielfalt von Rezeptionsweisen repräsentierten, die als solche zu rezeptionsästhetischen Überlegungen einladen musste.“ (Willi-Plein)



T. Veijola

S. Bar-Efrat

T. Naumann

J. Klein

D. Jobling

B. Lehnart

R. Hunziker-
Rodewald

A. F. Campbell

S.A. Nitsche

I. Willi-Plein

W. Dietrich

R. Häfliger

J. Hutzli

P. Mommer

E. Eynikel

L. Eslinger

A.G. Auld

Vorstellung der Autorinnen und Autoren

A. Graeme Auld, professor at the University of Edinburgh / UK, former assistance director at the British School of Archaeology in Jerusalem, is preparing the commentary on Samuel for „Hermeneia“

Shimon Bar-Efrat, a reputed scholar in biblical narratology, is professor emeritus of the Hebrew University of Jerusalem / Israel and the author of a Hebrew written commentary on Samuel

Erhard Blum lehrte von 1989 bis 2000 in Augsburg und ist jetzt Professor an der Universität Tübingen / Deutschland; er verfasste bedeutende Beiträge zu den erzählenden Büchern des Alten Testaments

Antony F. Campbell SJ, professor at the University of Melbourne / Australia, author of several books on the Former Prophets and of a new commentary on I Samuel (FOTL 7)

Walter Dietrich, 1982-1986 Professor in Oldenburg, seit 1986 Professor in Bern / Schweiz, ist betraut mit der Kommentierung der Samuelbücher im „Biblischen Kommentar Altes Testament“ (1. Lieferung 2003)

Lyle Eslinger, professor of biblical myth and literature at the University of Calgary / Canada and author of several books on Samuel issues

Erik Eynikel, professor at the Catholic University of Nijmegen / Netherlands and scientific researcher for the Greek-English Encyclopaedia of the Septuagint, is preparing a commentary on Samuel

Regine Hunziker-Rodewald war 1995-2003 Assistentin in Bern / Schweiz, promovierte in Bern und ist derzeit Habilitationsstipendiatin in Tübingen (Thema: „König Saul“)

Jürg Hutzli, Wissenschaftlicher Mitarbeiter beim Nationalfonds-Projekt „Erforschung der Samuelbücher“ in Bern / Schweiz, promoviert über die Entstehung und Textgeschichte von I Samuel

David Jobling, assistant professor in Louisville, KY and New York and professor at the University of Saskatchewan / Canada since 1978, author of the Samuel commentary in „Berit Olam“

Johannes Klein, promoviert in Bern („David versus Saul“, BWANT 158), ist derzeit Pfarrer in Fogarasch / Rumänien und beauftragt mit einem Kurzkommentar zu den Samuelbüchern

Bernhard Lehnart wurde in Frankfurt am Main promoviert („Prophet und König im Nordreich Israel“, SVT 96) und arbeitet in der katholischen Erwachsenenbildung in Trier / Deutschland

Peter Mommer wurde in Marburg promoviert („Samuel“, WMANT 65) und ist Dozent für Altes Testament an der Universität Bochum / Deutschland

Thomas Naumann, Mitverfasser von „Samuel“ (EdF 287), wurde in Halle promoviert, habilitierte sich in Bern und ist Professor an der Universität Siegen / Deutschland

Stefan Ark Nitsche, promoviert („David gegen Goliath“, ATM 4) und habilitiert in Neuendettelsau / Deutschland, derzeit Planungsreferent der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Bayerns

Timo Veijola verfasste als Humboldt-Stipendiat in Göttingen zwei bedeutende Bücher über die deuteronomistische Redaktion der Samuelbücher und ist Professor in Helsinki / Finnland

Ina Willi-Plein, promoviert in Tübingen und habilitiert in Basel, ist Professorin in Hamburg / Deutschland und Autorin wichtiger Beiträge zu den Samuelbüchern („Sprache als Schlüssel“, 2002)

Register

Bibelstellen

<i>Genesis</i>	10,3-6: 96	7,15-17: 96
17-18: 39	20,26: 94	8,1-12,25: 98
27,35: 277		8,6: 92
31,30: 152	<i>I Samuel</i>	9-31: 80
35,18: 276	1-7: 90	9,11-13: 210
37,24: 278	1-6: 97	9,16-17: 95
41,38: 214	1,19: 95	10,5-6: 206-210
42,21: 278	1,28: 96	10,8: 217
49,23: 155	2,10: 95	10,10-12: 206-210, 216, 219
	2,11-17: 95	10,12: 153
<i>Exodus</i>	2,25: 92	10,16: 81, 82
28,3: 216	2,27-36: 89	11,6: 209, 216
31,3: 216	3,20-21: 91	11,12-13: 217, 219
35,31: 216	3,26: 94	12: 78
	4,1-7,17: 89	12,19: 92
<i>Leviticus</i>	4,1-7,1: 88	12,23: 92
22,27: 94	4-6: 143	13 – II 7: 77-80
	4: 78	13,2-15: 94
	4,1: 91, 95	13,14: 79
<i>Numeri</i>	4,4: 94	14: 134
11,24-30: 213	4,5: 94, 95	14,13: 275
24,2: 214	4,7: 90, 95	14,43-45: 219
	4,8: 89, 92	14,43-44: 135
<i>Deuteronomium</i>	4,10-21: 143	14,47-55: 147
18,9-22: 267	4,18: 94	14,47-52: 141, 144, 197
18,11: 267	4,20: 276	14,47: 142, 147
34,9: 216	5,9: 95	14,49: 158, 197
	5,11: 95	15: 266
	7: 81	15,23: 152
<i>Josua</i>	7,2-17: 88-101	15,28: 79
2: 151	7,3: 89, 92	15,35: 205, 265, 266
	7,5: 92	16 – II 5: 77-80
	7,6: 92	16-18: 71
<i>Judices</i>	7,7: 90, 94, 95	16: 79, 143, 147
2,11: 79	7,9: 94	16,1-13: 206, 220
3,7-11: 93	7,10-11: 95	16,2: 220
6,33: 259, 260	7,13: 96, 265	16,14-23: 80, 131, 133
9,53-54: 275	7,14: 90	

16,14: 143, 264
 17–18: 118-128
 17: 147
 17,1-54: 146
 17,25: 146, 187
 17,26: 146
 17,36: 146
 17,38-39: 103-109
 17,38: 149
 17,47: 146, 156
 17,50: 276
 17,51: 275
 17,55-58: 81, 129-137,
 141, 144, 146, 147
 17,57: 146
 17,58: 148
 18–19: 147-153,
 172-195
 18: 145
 18,1-5: 144
 18,1: 148, 149, 154, 164
 18,2: 135
 18,4: 149
 18,7: 155
 18,10-16: 155
 18,10: 209, 213
 18,11-12: 135
 18,16: 156
 18,17-30: 186
 18,17-26: 150
 18,17-19:
 158, 194, 198, 199
 18,17: 197
 18,19: 157, 197
 18,20-27: 194, 198
 19,1-17: 153
 19,1-7: 157
 19,1: 219
 19,8-17: 151
 19,11-17: 198
 19,11: 206
 19,17-19: 201
 19,17: 157
 19,18–20,1: 266

19,18-24: 153, 205-223
 20: 154
 21,10: 147
 21,11-16: 82
 21,12: 155
 22,19: 208
 23,16-18: 162
 23,17: 83
 23,24-28: 243
 24–26: 57
 24: 46, 57, 81, 232-253
 24,3-8: 226-227
 24,9-23: 228
 24,18-21: 229
 24,20: 83
 25: 232, 236, 247-249
 25,1: 265
 25,26-31: 229
 25,30: 83
 25,38: 238
 25,44: 188, 198
 26: 46, 57, 81, 232-253
 26,21: 229
 26,25: 229
 27–30: 82
 27,1-6: 249
 27,1: 83
 28: 143
 28,1-2: 264
 28,1: 264
 28,3-25: 256-271
 28,4: 256-271
 28,15: 217
 28,17-19: 141, 143
 28,21-25: 219
 29: 264
 29,1: 259-264, 268
 29,3: 109-110
 29,5: 155
 29,11: 259
 30,8: 111-112
 31: 264, 272, 294-297
 31,1: 264
 31,5: 276

31,8-13: 283
 31,8-9: 281
 31,10: 283

II Samuel

1: 160
 1,1-16: 272
 1,9-10: 275, 16: 275
 1,18: 112-113
 1,22: 155
 1,26: 165
 2–4: 81
 2,2-9: 142
 3,1: 149
 3,13-16: 188
 3,14: 157
 3,18: 82
 5: 79
 5,6-10: 160
 5,17-25: 80
 6: 143
 6,20: 160
 6,23: 158
 7: 78
 7,16: 162
 14: 162
 19,25: 277
 20: 162
 21,1-14: 202
 21,19: 147
 21,8: 157, 202

I Regum

3–11: 166
 12,1-19: 166
 13,18: 277
 17–18: 217
 18,3-6: 210, 218
 18,12: 215
 18,29: 213
 18,40: 218
 18,41-46: 218
 18,46: 215

20,28: 218
 22,10: 214
 22,19-23: 214
 22,24: 214

II Regum

2,1-15: 215, 218
 2,12: 218
 2,16: 215
 3,15: 213
 9-10: 162, 218
 9,11: 213
 11: 162
 13,14: 218

I Chronik

10: 294-297
 10,9: 281
 10,10: 283

II Chronik

15,1: 215

Psalmen

10,18: 93

Jesaja

11,2: 216

Jeremia

29,26: 213

Ezechiel

2,2: 215
 3,24: 215
 11,5: 215

Hosea

3,4: 152
 9,7-9: 213
 9,7: 214

Joel

3,1-2: 214

Amos

7,14: 218

Micha

3,8: 214

Sacharja

7,12: 215
 10,3: 153

I Makkabäer

7,47: 282-283
 11,17: 282

II Makkabäer

1,16: 282
 14,41-46: 276
 15,30-35: 282-283

Namen, Orte, Sachen*A*

Abigajil 142, 160, 248, 251
 Abischai 238, 244, 250
 Abjatar 142, 167-168
 Abner 131-134, 142, 157, 244
 Abraham 39-42
 Abravanel, Yitzhak 275
 Abschalom 160, 162
 Adressatenbezug 21
 Afek 258, 260-264, 268
 Aktanten 55
 alternative versions 69
 Amalekite 273
 anthropomorphism 39
 antimonarchical ideology 83
 Aram / Aramäer 154, 161
 ark narrative (s. auch „Ladeerzählung“)
 88, 92, 94
 Aufstiegsgeschichte 138, 142,
 147, 181, 200
 Autorabsicht 129-137

B

Batscheba 161
 ben Gershon, Levi 274
 biblical books 77-80
 Bogen 149, 154
 Borderline-Persönlichkeit 134
 Brautverhandlung 156
 Bund 154

C

circumcision 40
 close reading 52
 criticism
 - feminist 77
 - ideological 74
 - Marxist 74-77
 - narrative 52
 - psychoanalytic 77, 81
 - rhetorical 52

D

Davidbild 102-115, 113
 Davidshausgeschichte 138,
 141-153, 156-166
 deconstruction 76, 77
 Deuteronomismus / deuteronomistisch
 42, 43, 75, 91, 92, 139, 247
 Diachronie 16-30, 51-65, 66, 74, 126-
 127, 226-231, 272
 Dialog 235
 Dienstehe 187
 DtrH 265
 DtrP 266-268
 Dynastie 163, 165

E

Eco, Umberto 129
 Efod 152
 Ehe 156
 Dienstehe 150, 157
 Ehen Davids 198
 Ekstase 208, 213-215, 219
 Eli 88
 Elija 218
 Elischa 211, 218
 emplotment 174, 190
 En-Dor 257, 258, 260, 261, 263, 268
 Endtext-Analyse 18-24
 Erzählen, deutendes 175
 Erzählforschung 56
 Erzählkranz 244
 Erzählstrategie 184
 Erzählwerk über die frühe Königszeit 138,
 149, 162, 165, 182, 189-192, 247
 Eschbaal 157

F

Fakt und Fiktion 173, 178
 Fiktionalität 22
 Floh 240, 241

foreign gods 89, 91
 fragments hypotheses 31
 Frye, Northrop 37-38

G

Gebira 142, 158, 160
 Gedächtnis
 kollektives 178, 190
 kulturelles 178
 Geist 205-208, 213-218
 Gottesgeist 207-209, 213, 214
 german approach 53, 60
 Gersonides 274
 Gesalbter 163, 238
 Geschichtsdarstellung 174
 Geschichtsschreibung 161
 Geschichtswissenschaft 173
 Gewalt / -verzicht 232, 235, 245, 250
 Gibeoniten 202
 Gilboa 257, 258, 260, 261, 263, 268
 Goliath 118-128, 132-134, 144, 146, 147
 Gottvertrauen 132
 Gruppenprophetie 212, 214, 217,
 218, 220

H

Hebron 160, 246
 Heer 149
 Hermeneutik 52
 hero story 79
 historicity 34
 Historie 197
 Historiographie 285, 294, 297
 historisch-kritische Methode 16, 18,
 21, 59, 139
 Hofpropaganda 293, 294
 Hund 241
 hyperchronic 36

I

Infrastruktur, mentale 178, 190
 Inkohärenz 27
 intentio auctoris 53

intentio lectoris 53, 62
 intentio operis 53, 62
 Ironie 184
 Israel (Nordreich) 139, 156,
 160-162, 164, 165, 166

J

Jerusalem 160, 164, 165
 Jesreel 257, 259, 260, 261, 263
 Joab 142
 Jonatan 135, 148, 149, 153-165, 276
 Juda 156, 158, 160, 162, 164-166
 Jung, Carl Gustav 48

K

Kimhi, David 274
 Kohärenz / störungen 27, 58
 Komplexität 172-195, 180
 Königskonzeption 162, 164
 Königsideologie 240
 Königsmord 237, 238, 251
 Königtum 139, 141, 147, 149,
 150, 153, 160-166

L

Lade / -erzählung (s. auch „ark
 narrative“) 142, 143
 Lanze 155
 lectio difficilior 102
 Leerstellen 180
 Leichenlied 160, 164
 liberation theology 77
 Literargeschichte 172
 Literarkritik 18, 27, 61
 literary criticism 34
 Literatur, traditionale 191
 Literaturgeschichte 172

M

Macht 250
 major judges 93, 94
 masoretischer Text 145, 146

Merab 145, 150, 156, 159, 163,
196-204
messianism 83
Methode 25
Michal 142, 145, 150-151,
153-163, 197, 203
minor judges 96
Mizpah 92
morality 40
myth making 70
mythology 37, 76

N

Narrationsanalyse 55
Natan 162
new literary criticism 52
Nob 147

P

performance 68, 72
Peschitta 110
Philister / Philistines 74-85, 126,
151, 156, 157, 243, 249
policy making 70
prodauidische Tendenz 140, 240, 245
Prophetie 153
prophezeien 205-221

R

Rama 153
Rebhuhn 240, 241
Redaktion 236
Redaktionskritik 61
reported story 66

S

Salomo 161
Samuel 143, 217
Saul 147, 150, 157
Sauliden 250
Scheba 142, 160
Schunem 257, 260, 262, 264, 268

self-criticism 74-77
Septuaginta 102, 141, 144-146, 158
Siegeslied 155
socio-biology 38
Spinoza 31, 33
storyteller 66-73, 189, 191
structuralism 52, 76-77, 80-82
Strukturanalyse 56
subjectivity 83
Synchronie 16-30, 51-65, 66-73, 74,
126-127, 226-231, 273

T

Targum Jonatan 110
Te'umman von Elam 285-294
Tel-Dan-Inschrift 161
Terafim 152
text versions 226
Text-Montage 181-189
Textbedeutung 129-137
Textkritik 102, 203
theism 43
Thronfolge 138, 141, 147, 164

U

Uneinheitlichkeit 27
Urija 160

V

Veränderungen, exegetische 102
Vierraumhaus 152
Vulgata 110

W

Wellhausen, Julius 43
Werkinterpretation 52
work of art 230

Z

Ziklag 262
Zweig, Max 297

Zusammenfassung

Die Erzählungen des ersten Samuelbuches über Saul und David gehören zu den schönsten der Bibel. Zu ihrer Interpretation gibt es heute zwei hauptsächliche Vorgehensweisen: die «synchrone», die den vorliegenden Bibeltext literaturästhetisch zu erfassen sucht, und die «diachrone», die literaturhistorisch nach seiner Entstehung fragt. Die beiden Ansätze, das beweist dieser Band, schließen einander nicht aus, sondern ergänzen und befruchten sich gegenseitig.

Die in dem Buch vereinten Studien gliedern sich in fünf Kapitel: I. Methodische Entwürfe; II. Methodische Etüden; III. Davids Anfänge bei Saul (1Sam 17–19); IV. Die Konfrontation zwischen David und Saul (1Sam 24–26); V. David als Erbe Sauls (1Sam 28 – 2Sam 1). In der grundsätzlichen methodischen Reflexion wie in den konkreten exemplarischen Textanalysen spiegelt sich der gegenwärtige Stand der Diskussion um das Verständnis und die Auslegung biblischer Erzähltexte.

Die siebzehn Autorinnen und Autoren des Bandes sind in der Samuel-Exegese wohl ausgewiesene Fachleute, sieben von ihnen aktuelle Kommentatoren der Samuelbücher. Sie stammen aus Australien, Deutschland, Finnland, Grossbritannien, Israel, Kanada, den Niederlanden, Rumänien und der Schweiz. So unterschiedlich die von ihnen vertretenen Forschungstraditionen und -richtungen sind, zeigt sich zwischen ihnen doch ein erstaunlich hohes Mass an Kommunikationsfähigkeit und Konvergenz.

Abstract

The narratives of the first Book of Samuel concerning Saul and David are among the finest in the Bible. Today there are two main approaches to their interpretation: the «synchronic», which seeks to deal with the existing text of the Bible from a literary-aesthetic point of view, and the «diachronic», which inquires in a literary-historical manner after the origins of the text. The two approaches, which are both evidenced in this volume, do not mutually exclude, but rather each complements and enriches the other. The studies united in the book divide themselves into five chapters: I. Methodological Reflections; II. Methodological Investigations; III. David's beginnings with Saul (1 Sam 17–19); IV. The Confrontation between David and Saul (1 Sam 24–26); V. David as Saul's Successor (1 Sam 28–2 Sam 1). In fundamental methodological reflection as in the concrete analyses of exemplary texts, the contemporary state of the discussion is reflected in the search for understanding and the interpretation of narrative biblical texts.

The seventeen authors of the volume are well known specialists in Samuel exegesis, seven of them being recent commentators on the Books of Samuel. They come from Australia, Germany, Finland, Great Britain, Israel, Canada, the Netherlands, Rumania, and Switzerland. As varied as are the research traditions and currents represented, they reveal nonetheless a remarkable capacity for dialogue and convergence.